الأصوليات الإسلامية
وحقوق الإنسان

هيثم مناع

الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان

هيثم مناع

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق أنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامجا علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

---

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة

الرقم البريدي ١١٤٦١ ص. ب ١١٧ مجلس الشعب - القاهرة

تليفون ٣٥٤٢٧١٥

فاكس ٣٥٥٤٢٠٠

e.mail-cihrs@idsc.gov.eg

الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان

هيثم مناع

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩شارع رستم جاردن ستي القاهرة

تليفون : ٣٥٤٣٧١٥ ٣٥٥١١١٢

فاكس : ٣٥٥٤٢٠٠

العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة

E.mail mail to:cihrs@idsc.gov.eg

إخراج: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: أيمن حسين

رقم الإيداع بدار الكتب :

الترقيم الدولي :

مقدمة

يتطلب الإلمام بظاهرة تعتبر نفسها شمولية تناولا شاملا. وليس ذلك غاية هذه الدراسة التي تحاول الإجابة عن أسئلة محددة حول التحديات الفعلية أمامنا كنشطاء حقوق إنسان في مواجهة الاطروحات التمييزية والنبذية عموما وترجمتها الملموسة في الكتابات والممارسات الأصولية. الأمر الذي يتطلب أولا محاولة فهم الظاهرة ومناقشة بعض أسبابها ومواطن اللقاء والافتراق بينها وبين المبادئ العالمية لحقوق الإنسان.

من التبسيطية بمكان وضع المسؤولية في جل مصائبنا على الأصوليين، الأمر الذي يعطي القيمة لأطروحتهم التي تعزي هذه المصائب إلى "ترك الإسلام". وماذا تركت جماهيرنا لتحاسَب وهل توقفت أنظمة الاستبداد الفاسدة عن استعمال ورقة الأديان في سياساتها؟

إن الأصوليات الإسلامية قوة موجودة أولا لأن السلطات غير الديمقراطية تمنح اطروحاتها بداهة حق الوجود. فهذه السلطات هي أكبر منتج للعنف، وأول مُدنِس لدولة القانون، وأهم عدو للحريات الأساسية، وهي لم تحترم يوما سلامة النفس والجسد لرعاياها.

ازرع استبدادا تحصد أصوليات. هذه القاعدة وان لم تكن عالمية فهي صحيحة في قراءتها العربية. إن السلطات المحرومة من أية مشروعية تاريخية أو شعبية والتي تعالج بالنطع والسيف قضايا المواطن تعطي المشروعية للحركات المتطرفة التي لا تشكل- والحال هذا- أي استثناء. وللأسف، فهشاشة التركيب الطبقي والاجتماعي في بلدان العالم الثالث وهيمنة الدولة التابعة عالميا ليس فقط على فقرائها وإنما أيضا على رقاب رجال أعمالها

قد عزز وجود حكام يتلخص برنامجهم في تأميم السلطة، وفئات غنية لا همّ لها سوى النهب تطالب بعامل اخرس و (وضع مستقر) وتثق بالمخابرات اكثر من ثقتها بالمواطنة والديمقراطية. لقد أعطت اتجاهات التصويت في الانتخابات الإيرانية الأخيرة صورة عن دعم الكمبرادور والبازار في إيران للمرشح المحافظ والمتشدد الذي يمنحها الطمأنينة الأمنية ويقيها عواقب حركات مطلبية.

وتأتي استقالة المثقف عن مهمته النقدية لتزيد الطين بلة. فمع صعود الأصولية كان الحل الأسهل لمثقفنا العربي الهرولة وراءها أو ترك المخابرات تتكفل بأمرها. ولذا، وباستثناء قلة خاضت معركة القلم الضرورية والأساسية لصراع فكري يستحق كلمة التحدي الحضاري، سكت البعض عن الصراع الاستئصالي بسيف هذا النظام أو ذاك واغمض البعض الآخر عينه عن عمليات تصفية للأقلام الحرة من قبل الجماعات المتطرفة بعد فتاوى تكفيرها.

وحده الصراع النزيه والحر للأفكار والآراء كفيل بخلق حالة تجاوز لازمة الوعي السائدة، وهو الذي يهمنا كنشطاء حقوق إنسان. هذا الصراع يتطلب إلى جانب المنهجية النظرية رفض أي شكل من أشكال المحاباة ويكتسب مصداقيته مباشرة في الممارسة اليومية:

إننا من موقعنا الرافض لأية مهادنة مع أي نظام سياسي، وقطيعتنا المعروفة مع أشكال الهيمنة والاستغلال للبشرية، ومطالبتنا الدائمة بنظام دولي عادل وكيانات سياسية تعتبر كرامة الإنسان مركز اهتماماتها، لا نجد حرجا في خوض معركة الفكر مع الأوليات دون أي إشكال لصراعها مع أنظمة لم يكن لنا معها في يوم من الأيام لحظة هدنة في كل ما يمس الحريات الأساسية وحقوق الإنسان. فعلى صعيد الخيارات النضالية، كان موقفنا المناهض لكل حملات التكفير والرافض لكل رقابة على الفكر. وكنا من أول من تصدى لأحكام الإعدام بحق الأصوليين منذ ١٩٨٠ والمطالبة بمحاكمات عادلة في قضايا العنف المسلح، والعمل للإفراج عن النساء الإسلاميات في سورية وتونس. ولا أنسى مفاجأة وثورة غضب الأمين العام لوزير الداخلية الجزائري عندما طرحت عليه قضية عبد القادر حاشاني، المعتقل دون محاكمة وأحد قياديي جبهة الخلاص، أثناء مهمة الفدرالية الدولية حقوق الإنسان في الجزائر (حوكم بعد صدور تقريرنا مباشرة وأُفرج عنه).

أو مسحة الاستغراب عند تحريك نشطاء حقوق الإنسان حملات تطالب بوقف حكم

الإعدام في أكثر من بلد عربي من كون المستفيد المباشر من هذه الحملات هو الحركات المتطرفة؟

إن هذا الإصرار على حقوق كل إنسان هو وحده الذي يعطينا المصداقية الضرورية لانسجامنا مع أنفسنا أولاً* ولإعادة الثقة بالإنسان في عصر يتم فيه اغتيال الانسنة بكل الوسائل الحديثة والقديمة ثانيا، وبنفس الوقت يسحب هذه المصد اقية عمن صمتوا يوم اعدم الشيخ طه في السودان وعندما اغتيل حسين مروه في لبنان وفرج فوده في مصر أو لم يتورعوا عن تطليق نصر حامد أبو زيد وتكفير حسن حنفي.

يطرح نشطاء حقوق الإنسان مقاربة مختلفة عن الخطاب السائد يحمل بصيص تجاوز نوعياً للتعامل مع البشر. ومن هنا تسعى أنظمة الطوارئ وأيديولوجيات الطوارئ لتهميشهم وعزلهم. فالتزام مبادئ حقوق الإنسان ينقل النقاش النظري والسياسي إلى أرضية جديدة مركزها الحقوق الإنسانية دون أية اعتبارات أخرى. فلو أخذنا مثلا حكم الإعدام، نجد معركة النشطاء تشمل الولايات الأمريكية التي تطبّقه والحكومات الإسلامية والشيوعية والعسكرية والعلمانية التي تأخذ به. فالنقطة المركزية ليست في الفارق بين حبل المشنقة أو الكرسي الكهربائي والرمي بالرصاص أو الحجارة، وإنما في الموقف من حق الحياة ومفهوم الإعدام.

هذا المنظور نفسه هو الذي يجعلنا نتناول معركة التعذيب والعقوبات الجسدية بشكل متكامل ومتواز. فلا ادري لماذا نستغرب أن يقبل ذهن الإنسان البسيط والطيّب من أبناء مجتمعاتنا حكم الجلد في جنحة ما وفق ما تقترحه الحركة الأصولية، إذا كان الضرب بالسياط هو (أسهل) وسائل التعذيب في المعتقلات لمجرد اختلاف الضحية بالرأي مع سيد جلادها؟

هذه الدراسة النقدية لا تعتبر مكانها مع أية دعاوى حكومية معادية للأصولية، كذلك لا تجد أمثلتها في أنظمة التسلط. وكما ندين فيها بحزم تواطؤ الإسلاميين الباكستانيين مع ضياء الحق، ندين كل من يتواطأ اليوم مع اعتداءات المجلس العسكري "العلماني" في تركيا على الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان.

إنها تكمل أبحاثاً سابقة للمؤلف وبشكل خاص دراسة "إسهام في نقد الظلامية" شورة في كتاب (تحديات التنوير وتاريخ الإخوان المسلمين في سورية) التي نشرت

---

*ثمة للأسف في اوساط حقوق الإنسان من تنقصه الأمانة والنزاهة في هذه القضايا ولذلك أصررنا باستمرار على الممارسة وليس على الانتماء الشكلي للحركة.

بالفرنسية اكثر من مرة والحركة الإسلامية السياسية وحقوق الإنسان التي تصدر مع غيرها في كتاب مستقل لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

إن مجرد قبول فكرة التقدم كمبدأ إنساني وحضاري يعني الوقوع الموضوعي للحركة الإسلامية السياسية في حبائلها عاجلا أو آجلا. وكما أن بعض تعبيرات هذه الحركة ستنغلق أكثر على نفسها خوفا من الآخر، فهناك من سيغادر مواقعه الأصولية نحو طرح ديمقراطي متنور. وكم من المفيد مقارنة بعض الكتابات الإخوانية والأصولية في ١٩٨٠ مع خطاب أصحابها اليوم لرؤية هذه الحقيقة. فلم تعد هذه الحركة ابنة الطهرية والقداسة، كذلك لم يعد برنامجها الأيديولوجي المجرد يطعم الجماهير خبزا ويسقيها كرامة. ورغم الدعم الهائل من النفط الأصولي للحركات الأصولية وحربه المعلنة على الإصلاح، سيكون الغد لمن هو قادر على استلهام روح المستقبل في صفوف هذه الحركات أو خارجها. من هنا، فان تتبع هذه الظواهر وتلمس محاور صراعاتها الداخلية وفهم التكوين النفسي الاجتماعي لأنصارها يشكل بالنسبة لنا وسيلة استقراء ضرورية للمعالم الأساسية للقوى السياسية المستقبلية.

و يبقى لدينا الرغبة في التأكيد على أن شعبية هذه الحركات تعود أيضا، وبشكل جلي، إلى إحساس عام بالظلم الداخلي والخارجي في البلدان المستَغَلة والمقهورة، وأود إن أذكر حادثة جد معبرة تترجم هذا الإحساس:

في العام الماضي، كنت أتحدث عن فكرة يطرحها عبد الله النعيم لقبول المسلمين المبادئ العالمية لحقوق الإنسان تقوم على قبولنا التعامل مع الآخرين بنفس الطريقة وعلى نفس الأسس التي يتعامل بها الآخرون معنا. هذه الفكرة التي يترجمها المثل الشعبي بقوله "من ساواك بنفسه ما ظلمك".

و قد قاطعني أحد الحاضرين مقدما نفسه كمتعاطف مع حركة حماس الفلسطينية بالقول: أنا موافق مائة بالمائة على هذا الكلام، روح اقنع الغرب وإسرائيل: نحن نطالب بالحق في دولة فلسطينية، مثل ما لليهود دولة ونحن نطالب بحق العودة إلى فلسطين، مثلما يحق لكل يهودي إن يأتيها مواطنا، نحن نطالب بأن تكون حياة الفلسطيني مساوية لحياة اليهودي، مثلما تقول شرائع البشر كافة..

و هنا توقف المتدخل عن الحديث فجأة وطرح بعفوية علينا جميعا السؤال: لحظة من فضلكم، بتعتقدوا بعد ما نحصل على هذه الحقوق سيقوم لحماس قائمة؟

هذا هو التحدي الآخر لنشطاء حقوق الإنسان، ولكن هذه المرة على الصعيد العالمي وفي معركة لاتقل حدتها عن معاركنا مع التحديات المحلية لحركة حقوق الإنسان.

الإسلام وحقوق الإنسان

قبل الدخول في صلب موضوعنا، لا بد لنا من تقديم عام يتناول تصورات متعددة للإنسان وحقوقه في الإسلام من وجهات نظر إسلامية وعلمانية تعطي فكرة عن أهم جوانب الموضوع وتشكل بوابة ضرورية لتناول الأصوليات الإسلامية، ولتكن البداية في بضع بدهيات أولية:

١ - لو أخذنا مئات آلاف الكتب والرسائل التي كتبها العلماء المسلمون قبل ١٩٠٠، لما وجدنا دراسة واحدة مخصصة لحقوق الإنسان في الإسلام. ولا غرابة في ذلك كون نشأة وانتشار دين سماوي كان تاريخيا وباستمرار مؤشر تداخل عميق، وبالإمكان القول لا يتجزأ، بين الحق الإلهي والحقوق البشرية. في حين أن وراء صعود الأفكار الأساسية لحقوق الإنسان تكمن فكرة الفصل بين الحق الإلهي وحقوق الإنسان، دون أن يعني هذا الفصل -بالضرورة- تعارضا جوهريا أو علاقة صراعية. فصل؛ لأن الديني يوحي بالأبدي، المطلق والمقدس ؛ بينما يتناول الإنساني الضعف، غياب الإنجاز والنسبية. وإذا كانت معظم الأديان تقيم الجسر الضروري لمنطقها الداخلي عبر مفهوم التبعية الإنسانية، فان المدافعين الأوائل عن حقوق الإنسان قد وضعوا نصب أعينهم الاعتراف بالشخصية المستقلة ورفض مفهوم القاصر للأشخاص، مهما كان جنسهم أو معتقدهم أو قوميتهم.

٢ - لا تشكل حقوق الإنسان دينا جديدا، كذلك فهي ليست أيديولوجية. إنها شرعة مقترحة من رجال ونساء من بلدان وأديان وألوان مختلفة في لحظة معينة من تاريخ البشرية. ولحسن الحظ ليست لها صفة القداسة، ولذا فهي بالضرورة في حالة تطور وتبقى بالتعريف مشروعا غير منجز. أما قضية الدين فهي مختلفة تماما. فعالميته المعلنة

لا تلغي الحدود بين من هو داخله ومن هو خارجه، وليس من معنى لتأويل وتفسير معطياته، وبشكل خاص الروحي منها، بمنهج عقلاني صرف.

٣ - من القوميين المتدينين المتطرفين اليهود إلى الشوفينيين الهندوس، لم تشكل أدلجة الدين يوما عنصرا إيجابيا وبناء في نطاق الحقوق العالمية للإنسان، وبعكس ما يعتقد إحسان المفرغي فان كل الذين يؤكدون أن الإسلام أيديولوجية اكثر منه دين [1] قد قاموا ببناء سدود حقيقية أمام التطور الطبيعي لمفهوم حقوق إنسان وكرامة إنسانية جديرة بروح عصرنا.

٤ - لن نمل من تكرار هذه النقطة، لأهميتها، وتعامي الناس عنها: منذ وفاة النبي محمد، لم يعد بالإمكان الحديث عن الإسلام بالمفرد. إلا من أجل إعطاء وجهة نظر ذاتية لما يطلق عليه المتحدث أو الكاتب اسم الإسلام. ثمة تأويلات وتفسيرات وملل ونحل متعددة إلى درجة اضطرار الباحث للاختيار الانتقائي وغالبا الاختزالي لتغطية الحقل الاصطلاحي لكلمة الإسلام كلما تناولنا الموضوع.

في البحث عن منهج

تعددت الدراسات حول الإسلام وحقوق الإنسان، وليست هذه الظاهرة حديثة، فمنذ الخمسينيات ثمة محاولات لقولبة الموضوع وتأطيره من جهة، وأخرى لإعطاء إشارات انفتاح من جهة ثانية. ولن نعود لأقدم ما كتب بقدر ما سنستعرض بعض الكتابات التمثيلية لاتجاهات معينة في المجتمع العربي و/أو الإسلامي.

في دراسته (الإسلام وحقوق الإنسان)[٢] يعطي المفرغي أنموذجا للتأثير الذي تمارسه الاتجاهات الإسلامانية حول جملة الموضوعات [1] التي تمس الدين الإسلامي. فنقطة انطلاقه المنهجية أنموذج واضح للمقاربة الأصولية: (الإسلام، يقول المؤلف، لا يتعامل مع الإنسان المنعزل عن مثائله أو المستأصل من طبيعته، وانما يتناول الإسلام بشكل شمولي، أي في كل طموحاته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الروحية)[٣]

تناول الإسلام من هذا المنظار، يعني الانغلاق في خطاب أيديولوجي اختزالي فأين يتوقف حد شمولية الإسلام وهل لرجال الدين أو حزب (الله) التدخل في الوسيلة العلاجية للطبيب ومنع أو إباحة المعالجة النفسية ولون حذاء الطفل وطول شعر الشايب؟

أين تقف هذه الشمولية إن لم يكن بعد اغتيال القدرات الخلاقة للإنسان وإبداعاته ومواهبه المحتاجة بالفطرة إلى الحرية؟ كما ذكرنا مسبقا، فان المؤلف يجتر أطروحة المودودي في أن الإسلام أيديولوجية اكثر منه دين، ولذا فهو يضع نفسه في القمقم قبل الانطلاق إلى مفهوم الحقوق المعاصر، ولا يرحمه استشهاده الإجباري بابن عربي وغيره من الآفاق الرحبة في الإسلام، فمن يستطيع إغماض العين عن الهوة الفاصلة بين مفهوم الإنسان الكامل عند الصوفية ومفهوم الإنسان العبد عند الغزالي؟

ولا تلبث هذه الأزمة أن تعبر عن نفسها كلما تناول المؤلف بالشرح، ولو انه يحاول تغطية حدود الحرية الشخصية بكلمات عامة مثل (على الدولة الإسلامية أن تسمح لكل واحد بالتمتع بحريته دون التعدي على حرية غيره)[٤]، (استطاع الإسلام أن يوفق بين متطلبات قانونه وحرية الفرد)[٥].

إلا أن مؤلفنا يبدو أقل غموضا عندما يتناول قضية حق الحياة. فهو يعتبر قانون (العين بالعين) من حقوق الإنسان مؤيدا حق إعدام القاتل لانه تعرض لحق الحياة، أما حول العقوبات الجسدية، فوجهة نظره تكرار لوجهة نظر عبد القادر عوده والمودودي، وليس لقضية المرأة حظ أوفر بالتناول. لنجد أنفسنا أمام قراءة تأخذ بعين الاعتبار الرأي الغربي في عرض أيديولوجي للإسلام اكثر منه أمام انفتاح إسلامي على المبادئ الكبرى العالمية لحقبتنا.

كان لا بد من البدء بهذا المثل للإشارة إلى حدود بعض المحاولات التي تسعى لإعطاء المصداقية لمقاربة جد أيديولوجية للإسلام عبر إعادة قراءة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ضوء المعطيات الأصولية. سنعود بتفصيل اكثر لهذه المسألة في الفصول القادمة.

في محاضرته المعنونة (الفكر الإسلامي وحقوق الإسلام بين الواقع والمثال) يرد نصر حامد أبو زيد بشكل غير مباشر على الكتابات المشابهة ككتاب محمد الغزالي[٦] أو كتابات الجماعة الإسلامية الباكستانية في الموضوع مذكرا بأن الإسلام يغطي، فيما يغطي، علم الكلام العقلاني المعتزلي، الفلاسفة المسلمين، الصوفية والفقه السلفي، منوها إلى إن أية مقاربة موضوعية تتطلب إنعتاق المعرفة لوضع حد لهيمنة المدافعين عن الاحتواء الأيديولوجي في الإسلام.

بعكس هذه المقاربة الأصولية، لا يمتنع الباحث السوداني عبد الله النعيم عن كسر الموضوعات المحرمة طارحا القضية من منظار أستاذه المجدد محمود محمد طه (ما لم يتحول أساس القانون الإسلامي الحديث عن نصوص القرآن والسنة في الفترة المدنية التي شكلت أسس صرح الشريعة، فليس هناك من سبيل إلى تجنب الانتهاك الجذري والخطير لمعايير حقوق الإنسان العالمية. ذلك انه ليس بالوسع إلغاء الرق كنظام قانوني، ولا استئصال صور التمييز ضد النساء وضد غير المسلمين، ما دمنا ملزمين بمراعاة إطار الشريعة)[٧]

فحسب النعيم، فقد أنجز إسلام المدينة دوره التاريخي، ولا يمكن اعتباره مرجعا حقوقيا واجتماعيا وسياسيا لعصرنا. الإسلام العالمي، إسلام مكة، المطبوع بالتسامح والبعيد عن الحالة الاستثنائية التي عاشها أهل المدينة، هو القادر على التربع فوق التاريخ كأنموذج للتسامح والإخاء وحرية الاعتقاد.

يقدم لنا طه والنعيم مقاربة جديدة للإسلام توفق تماما بين الشرعة الدولية لحقوق الإنسان والقرآن.

يتضح لنا من خلال المثالين السابقين الهامش الفاصل بين من يتقوقع في التقاليد الأرثوذكسية ومن اختار طريق الاجتهاد العقلي... شكل تقدم حركة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي وصعود الإسلامية موضوعا متميزا لبعض الجامعيين، ومن أوائل المهتمين في فرنسا، كان محمد اركون الذي حدد في ١٩٨٠ في مقالة له بالفرنسية [٨] الخطوط الكبرى لطريقته في تناول الموضوع:

- (سيكون من السهولة بمكان القول، مثلا بالتأكيد أن في الإسلام كل شئ مضمون، وبإمكاننا الاستشهاد بالقرآن، وأحاديث النبي، والسلطات الإسلامية الذين تطرقوا للموضوع بشكل حازم وتجديدي.

- علينا تجنب إلقاء المسؤولية على الإسلام في الانتهاكات التي نراقبها عند هذا النظام أو ذاك البلد (الإسلامي).

- إن مفهوم الحق مرتبط بالعقلانية الإنسانية مفهوم مثالي، فالحق كما يقول، ماركس، هو نتاج موازين القوى.

- الحق هو التعبير عن مجموعة استلمت السلطة: ثم بعد ذلك نصفه بالحق الديني، الحق المقدس.. الخ.

- علينا إعادة طرح قضية حق الأشخاص بالشكل الذي تم تحديده في الأديان التوحيدية الثلاثة، في دراسة نقدية، تاريخية وفلسفية بآن معا، من الضروري فهم كيف إن مفهوم الحقوق الدينية قد استطاع إن يعيش في إطار اجتماعي وثقافي محددين وكيف انه لم يعد بوسعه إن يعمل في المجتمعات الصناعية والمعلوماتية والمعقلنة في إمبراطورية العقل الذي نسميه بالعلمي، والذي يشكل هو نفسه أيضا موضوعا للنقد؟[٩].

لقد جاءت قضية رشدي لتوجد اضطرابا في موقف اركون، الذي عاد إلى الحديث عن رؤية غربية لموضوع عالمي يتعلق بحرية التعبير (إن النظر إلى حقوق الإنسان بفكر غربي، كما صرح الجامعي لصحيفة الموند يومها، يعزز سوء الفهم مع الإسلام، الذي ضمن حقوق الإنسان هذه في إطار حقوق الله) تناسى يومها اركون التقدم العالمي في كل ما يمس تعريف الشخص، سلامة النفس والجسد، ومكان الحريات الأساسية في المسيرة الدائمة للمدافعين عن حقوق الإنسان في كل البلدان ليقيم تعارضا مبسطا بين عالمين ومفهومين.

بعد هذه الهزة، وفي نطاق بحثه عن (مصالحة تاريخية)، يطرح اركون في ١٩٩٢ مسألة (التفكير المتزامن في إطار إسلامي، بين إسهامات العلمانية الإيجابية، وقيم الدين الباقية) باعتبارها مهمة وممكنة بالتأكيد، ولكن طويلة النفس (لأن الشروط السياسية والسوسيولوجية الراهنة تعارض هذا المشروع، ولأن أنماط معقولية الفكر الإسلامي الكلاسيكي شديدة الارتباط بالمجال العقلي للعصر الوسيط بحيث لا تسمح بتأويل صحيح للحداثة وبدمج هذه الحداثة)[١٠] ، ما العمل إذن، يجيب اركون: (فيما يتعلق بحقوق الإنسان بحسب الإسلام، ينبغي إن ينصب التحليل والتفكير، كما يبدو لي، على النقطتين التاليتين قبل غيرهما:

١ - ما قيمة الخطاب (الإسلامي) اليوم حول حقوق الإنسان؟ وما الصلة التي يمكن أن نتبينها، بين ما يسمى إجماليا (الإسلام) وبين الدول-الأمم التي قام معظمها بعد الحرب العالمية الثانية؟ وعلى نحو أعم، ما الدلالة التي يمكن إن تمنحها اليوم، فكرة الأصل الإلهي حصرا لحقوق الإنسان؟ وماذا نفعل بذلك التأكيد (الفلسفي) الذي يذهب إلى أن الإنسان يظفر بحقوقه عبر النضال السياسي والاجتماعي، عبر التقدم الثقافي، دون أن يكون مدينا بشيء لأية مبادرة خارجة عنه؟

٢- إلى أي اتجاه فلسفي يمكن وينبغي لنا أن نوجه البحث عن أصول حقوق الإنسان

وعن ضمانات تطبيقها، اليوم؟[١١]

إن الموقف الحالي لأركون يعتمد على وضع الديانات التقليدية وما يسميه الدين المدني الذي يجسد رؤية غربية لحقوق الإنسان في سلة واحدة، وهنا أساس المغالطة في تناول مسألة حقوق الإنسان، فان كان باحثنا قد درس الإسلام بعناية، فان معرفته بالاتجاهات المعرفية وعملية التكوين النظري والعمل الوظائفي والوسائل الدولية الحالية والمبتغاة لحقوق الإنسان على الصعيد العالمي اليوم، هذه المعرفة اقل بكثير. وهو يحاول تغطية هذا العجز بزج السيرورة التاريخية والعالمية لحقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ألا تأتي قوة الشرعة الدولية لحقوق الإنسان من قدرتها على استيعاب التعددية الفلسفية والثقافية الضرورية لإبعاد أية محاولات أدلجة؟

و نتقاسم التحليل مع اركون حول البعد الوظائفي الهش للحركات الأصولية حين يقول: (ثمة قطاعات كاملة من المجتمع متروكة للبطالة، للسكن الموبوء، لأكواخ الصفيح، لاختلال الأمن الاجتماعي، لتأثيرات الحياة الغالية الثمن. وتأتي الحركات الإسلامية لتخفف من شدة هذا الضيق، ولتبعث الآمال، ولتتصرف ضمن شبكة من التضامنات التي دمرتها الدولة المتباعدة عن هذه القطاعات، والتي يديرها الفنيون. وهكذا يتكون وعي وقتي، لكنه مدعم بالقيمة الأخلاقية. وبهذا المعنى، من الإنصاف أن تقول: إن تدخل الدين يفعل فعله كأخلاق، لكنها أخلاق دون مرتكز أخلاقي، أي دون فكر متماسك ونقدي، فكر لا يكتفي بسد بعض الثغرات، لكنه يعيد التفكير في وضع الإنسان، في مجتمعات مزعزعة. إن الطوباوية الاجتماعية والسياسية، تتخذ بعض قوامها، بفضل عمل الإسلاميين الأخلاقي-الاجتماعي. لكنها سرعان ما تكشف، حتى في الأوساط العامية، عن حدودها، وعن عدم وفائها بالغرض، وعن تهافتها. تجب العودة دائما إلى غياب الملاط العقلي والثقافي، الذي يتيح تجاوز التلفيقات الأيديولوجية بنتف من الدين والمقدس، ومن الذاكرة التاريخية، والأمل السياسي، نتف محطمة، حطمها تاريخ أُنتج في مكان آخر. لقد كفت المجتمعات التي تدعى مسلمة، عن إنتاج تاريخها الخاص، منذ أن تخطت البحار والمحيطات الحضارة المادية، والحداثة العقلية، اللتان ولدتا وترعرعتا في الغرب)[١٢].

و في عالم حقوق الإنسان تتعدد محاولات الدراسة والتناول لقضية الإسلام وحقوق الإنسان، ويطرح الصديق محمد السيد سعيد في دراسته القيمة (الإسلام وحقوق الإنسان) قضية الانسجام الضروري بين التفسير العقلاني والإنسانوي للنصوص

الإسلامية والمنظومة المعاصرة لحقوق الإنسان من أجل كسب المعركة من اجل الحق في حرية التفسير وإعادة البناء الاجتماعي للخبرة الدينية، وبالنسبة لمحمد السيد سعيد (تنسجم النصوص المقدسة للإسلام تماما مع النظام الحالي لحقوق الإنسان، على الأقل فيما يتعلق بواحد من الأبعاد الأساسية وهو العالمية)[١٣]. إن وحدة الإله ووحدة الجنس البشري تشكل قاعدة هذه العالمية التي تجمع بين مبادئ الكرامة، المساواة والعدالة، وبالتحديد فان فكرة العدالة تشكلان حجر الزاوية في الحضارة الإسلامية في مقابل الحرية في الحضارة الغربية والمساواة في الفكر الاشتراكي.

ثم يتناول البعد المؤسساتي وإشكالية التوازن بين الحقوق والواجبات (بالمفهوم الواسع للكلمة كون هذا التوازن يستوعب الروحي والدنيوي).

من الصعب على كل واحد فينا أن يكون داخل وخارج منظومة فكرية ما في آن معا، من هنا الطابع العمومي والإرادوي لتناول باحثنا، كون أساس المشكلة لا يتوقف على القيم المؤسسة للدين بقدر ما يكمن في التجربة التاريخية المتخمة بنفس الوقت بزخم متناقض وصراعي من الدينامية المجتمعية والدوغمائية العقيدية، والمثل على ذلك هو القسم الثاني من دراسة محمد المذكورة نفسها. إن العلاقة بين الإنسان والنص وراء صراعات ذهنية وفكرية كبيرة في الإسلام، والمحاولات الكبرى للإصلاح في التاريخ الإسلامي تركزت حول حرية التفسير كحجة لليبرالية دينية معيشة ومدعومة ذهنيا قادرة على تهميش القراءة النصية والحرفية للقرآن. الإصلاح هو أيضا ابن العجز الذهني لأيديولوجيات سائدة عن الاستجابة لحاجيات أساسية للبشر، ابن وضع متأزم في منظومة ونتاج الطريق المسدود لمناهج سائدة يعجز حتى القمع الصلف عن حمايتها. وتكمن قوة الفكر النقدي في تشريح هذا الوضع البشري والاستقراء المبكر لهذا العجز.

بإمكاننا القول، دون ركوب سفينة المخاطر، انه إن كان تاريخ الأفكار مرتبطاً بتاريخ البشر، فان تاريخ الفقه الإسلامي مرتبط بشكل أساسي بتاريخ الخلفاء. ومن هذا المنطلق، فان تحقيق قراءة انسانوية للإسلام يمر بالضرورة عبر القطيعة الفكرية مع أيديولوجيات السلطات السياسية–الاجتماعية الاستبدادية، بتعبير آخر، القطيعة مع الطاعة العمياء للأرثوذكسية السنية والجعفرية. من هذا المنطلق، تتطلب ولادة المقاربات الإصلاحية بالضرورة نقد التاريخ السياسي في ارض الإسلام لتجاوز المدرسة القديمة للخليفة المستبد العادل إلى مدرسة المواطنية وحقوق الإنسان، وهنا برأينا، تكمن الأهمية التاريخية

لدراسة علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) باعتبارها تمهيدا مهما لنزع القداسة عن الخلافة كمؤسسة دنيوية تحمل كل عفونة وفساد المؤسسة الحاكمة.

أما بالنسبة لنا، فان المشكلة بين نشطاء حقوق الإنسان والإسلاميين لا تقع في خانة الإيمان والمقدس وإنما على صعيد الدنيوي والقضائي. فلا أحد يطرح مسألة علمنة الدين، في حين أن قبول مبدأ الطابع الدنيوي للمؤسسات في العالم الإسلامي مسألة جوهرية. هذه المؤسسات هي من الألف إلى الياء من صنع البشر، وباستطاعة بشر آخرين أن يضعوا حدا لها بتجاوزها لأشكال أرقى وأعدل وأفضل.

إن أي تركيب تسلطي (اوتوريتاري) يتكئ بالضرورة على أيديولوجية تسلطية أو قابلة للاحتواء من الطغاة، وان لم يكن هناك أيديولوجية تسلطية جاهزة، فهو قادر على ابتكار واحدة تحميه. إن علماء الاستبداد، باستعارة تعبير عبد الرحمن الكواكبي، جعلوا من الكائن الطائع، أنموذجا للمسلم، ومن المتمردين زنادقة. هل يمكن قبول نقطة انطلاقهم هذه، لاستنباط مبادئ عالمية لحقوق الإنسان؟

قراءة نقدية للخطاب الأصولي

في ١٩٠٢، نشر المثقف اللبناني في مصر وفي مجلته الجامعة، ترجمة "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" مع مقدمة عنوانها حقوق الإنسان يجب ألا يدوسها إنسان وضرورة تعليمها في المدارس[١٤]. بعد هذا النشر، لم نجد بعد مقالة استهجان أو نقد واحدة من كاتب مسلم وعلى العكس هناك استشهادات كثيرة في الأوساط الديمقراطية واليسارية والإصلاحية الإسلامية، هل من الضروري التذكير بأن انتقادات المسلمين في فترة النهضة تركزت على نقد المادية والداروينية والدهرية. لماذا إذن، نجد أنفسنا اليوم بحاجة لمناقشة قضية الإسلام وحقوق الإنسان؟

لقد ولدت الإشكاليات في الحقيقة مع إعادة التكوين المعاصرة للاتجاهات الأصولية الإسلامية في القرن العشرين، وقد كان الباكستاني أبو الأعلى المودودي أول من أقام المقارنة بين القوانين الانجلو ساكسونية التي خلفها الاستعمار البريطاني في شبه الجزيرة الهندية والفقه السني السلفي. وذلك عبر قولبة المعطيات الإسلامية في منظور قائم على تقليد السلف. ويمكن ملاحظة إن أنصار المودودي في الباكستان، وكذلك الوهابيين في

الجزيرة العربية، الجعفريين الحسينيين (مدرسة الخميني) والأخوان المسلمين في مصر هم أول من انتقد، مع بعض الستالينيين العرب، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. كذلك فعل الفاتيكان في ١٩٤٨ . وقد ردت أقلام أدبية وفكرية على هذه الانتقادات وكان جوهر ردود التقدميين يقوم على التمييز بين الإسلام والمتعصبين. وقد حاولت أقلام عديدة إن تثبت إن مبادئ حقوق الإسلام تتوافق تماما مع تعاليم الإسلام. في حين اختار اتجاه آخر أسلمة حقوق الإنسان للتهجم بأسلوب أذكى على المبادئ العالمية التي تنال يوما بعد يوم قبولا اكبر في أنحاء المعمورة.

إن القراءة المتمعنة للخطاب الإسلامي السياسي السائد والتعبيرات المؤسساتية للإسلامية التقليدية تظهر إشكالية كل من يتبنى مقاربة شمولية (توتاليتارية) وعسفية مع المبادئ الأساسية لحماية الأفراد والجماعات. فكيف يمكننا أن نقبل مع المودودي بإلغاء مهنة المحاماة وإلغاء الحوار التناقضي بين القاضي والدفاع باعتبار ذلك مناهضا للإسلام؟[١٥] كيف يمكن إن نقبل مع سيد قطب بوجود حزب واحد هو حزب الله الذي لا يمكن إن يتعدد، وأحزاب أخرى كلها للشياطين والطاغوت[١٦] كيف يمكن قبول صفة القاصر مدى الحياة للنساء وغير المسلمين أي اكثر من أربع مليارات ونصف مليار إنسان؟ كيف يمكن مناهضة التعذيب دون الإقرار بحق السلامة الكاملة للنفس والجسد ?لقد بدأ الجنوح التوتاليتاري للحركة الأصولية مع المودودي، شيخ المؤدلجين للاسلامانية المعاصرة ورمز التناذر الأفغاني. فبالنسبة للمودودي، كيف يمكن تطبيق سياسة فرق تسد وخلق دولة–أمة على أساس ديني دون إعطاء هذا المشروع صبغة مقدسة. هذه الدولة ليست كغيرها، ومن هنا فهي "تستحق" التضحية بانقسام جراحي مع كل نتائج التهجير البشري بين كيانين[١٧] في شبه الجزيرة الهندية. وفيما يلي تصور المودودي للامة–الدولة المقترحة:

(١– الحاكمية في باكستان لله تعالى وحده و ما لحكومة باكستان شئ من الأمر.

٢ – ا لقانون الأ ساسي للدولة الشريعة الإلهية.

٣ – كل قانون يلغى أو يبطل إذا كان معارضا للشريعة.

٤ – حكومة باكستان تتصرف في شؤون الدولة ضمن حدود الشريعة [١٨].

وفي تصنيفه لهذه الدولة يقول) مما لا مجال فيه للريب أن الدولة الإسلامية دولة مهيمنة أو مطلقة (totalitarian) محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها)[١٩].

تقوم مدرسة المودودي على ثلاثة مبادئ قديمة للأرثوذكسية في الإسلام هي الحاكمية والشريعة والنص:-

أ- **الحاكمية:** وفقا للمودودي، (تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا والسلطة المطلقة، على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة فلا معنى لكون فرد من الأفراد حاكما إلا أن حكمه هو القانون وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة وهم مضطرون إلى طاعته طوعا أو كرها (، ولكن الحاكمية لله وحده وهي بالتالي تعني إطلاق كافة السلطات لله وتحديد دور الإنسان في عبادته وطاعته[٢٠]

هذا المبدأ الذي استعمل لأول مرة في التاريخ من قبل الخوارج الذين أطلقوا ضد الامام علي بن أبى طالب شعارهم المشهور " لا حكم إلا لله" يطرح اشكالية حقيقية في الإسلام هي اشكالية التفسير البشري لكلام الله، فكما يقول علي في الرد على خصومه السياسيين الذين وظفوا حاكمية الله (القرآن) ضده: (إنما هو خط مسطور بين دفتين ل ا ينطق، إنما يتكلم به الرجال).

لم يشكل مبدأ الحاكمية يوما موضوع اجماع حتى في المدرسة السلفية السنية، ومع هذا نجد بصماته في مشروع الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان أو إعلان القاهرة!

ب- **الشريعة:** مصطلح آخرعام جدا وغامض دخل القاموس الإسلامي بدءا من القرن الثاني للهجرة ولم يستعمل يوما من قبل النبي والخلفاء الأوائل، ويبقى منحه تعريفا دقيقا وموضوع نقاش واسعا أحيانا متعارضا. فليس بالامكان تشبيه هذه الكلمة بالتلمود عند اليهود أو الدستور عند المعاصرين، واللفظ يعني* -لغة-، الطريق الذي يؤدي إلى نبع الماء (مورد الماء)، أو بتعبير آخر: نبع الحياة. وفي الدين، فان اللفظ يعني الطريق السامي أو السبيل الرفيع أو المنهج الراقي الذي يريد الله للمؤمنين أن يتبعوه ويسيروا فيه لتحقيق حياة مستقيمة تصل بالمؤمن إلي القدسية والجلالة[٢١]. واعطاؤه معنى التشريع والقانون مستحدث. وفي لسان العرب (الشريعة المواضع التي يُنحدر إلى الماء منها، قال الليث: وبها سمي ما شرع الله للعباد شريعة من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره) وقال ابن منظور في نفس الموضع (ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة

---

* سبقني للتنويه بهذه النقطة العديد من الباحثين

وسائر أعمال البر) وفي تعدد معناها يقول قتادة: (الدين واحد والشريعة مختلفة)[٢٢].

و يذكرنا حميد عناية، (بأن الشريعة لم تكن مطبقة كمنظومة متكاملة في يوم من الأيام، أما حجم وطبيعة الإجراءات الضرورية لتطبيقها فتبقى تخيلات مشروعة)[٢٣]!!!

جـ- النص: ويقصد به آيات من القرآن في قراءة، وفي قراءة اخرى كل آيات القرآن، وهي مشكلة لا تقل في تعقيدها عن سابقتيها. يقول لنا المودودي والاصوليون: "النص هو الحكم، ولا اجتهاد مع النص. إن لم يكن هناك نص ، فهنا يجئ دور الاجتهاد) الأمر الذي يقيد المجتمعات الإسلامية في كادر قديم، بل وأحيانا لا انساني. ويرد نصر حامد أبو زيد على هذا التوجه بالقول: (الاجتهاد – على عكس ما يعلن الخطاب الديني، هو الطريق الوحيد للافصاح عن دلالة النص الأولي الرئيسي -القرآن – وهو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى اكساب النصوص الفرعية -الأحاديث – مشروعية الوجود ذاته. الاجتهاد إذن لا يكون إلا في النصوص، وما سوى النصوص من مجالات تحتاج إلى الابداع لا مجرد الاجتهاد، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترديد أقوال القدماء)[٢٥].

سواء كان الأمر مع الشريعة أو النص، يظهر لنا التاريخ وطأة الظروف المجتمعية، والعنصر التاريخي على الفقه والتشريعات. الإسلاميون انفسهم الذين يتحدثون عن تشريع فوق التاريخ يعطون تفسيرا لعدم الغاء الإسلام الرق بالقول ان الإسلام جاء في حقبة كان الرق فيها نظاما سائدا. نتصور انه من المشرف أكثر لأصحاب هكذا تفسير القول بأنهم أبناء حقبة طموحها إلغاء إهانة النفس والجسد وأن من الطبيعي كمسلمين ان يكونوا سباقين إلى الدفاع عن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. من أن يعلنوا انتماءهم لحقبة كان قتل الأسير فيها عرفا غير مستهجن، وممارسة الجنس مع سبايا الحرب والإماء من امتيازات الرجولة المحاربة، وبيع الكائن البشري في الأسواق العامة كالدجاج مقبول من مختلف الدول؟

و تبقى الحياة أقوى من كل أيديولوجية، ففي حين تهافت المودودي بدعمه نظام الجنرالات لمجرد تطبيقه قواعد البتر والجلد والرجم باعتباره "ضياء الحق" الضياء المبشر بقيام حكم الإسلام) لم يجد الإسلاميون في مصر من معنى لإلغاء حرفة المحاماة بقدر ما سعوا لتوظيف المهنة في معاركهم الأيديولوجية والسياسية. ولم يجد شيوخ جبهة الإنقاذ في الجزائر افضل من نشطاء حقوق الإنسان للدفاع عنهم أمام المحكمة الاستثنائية، وفي

أكثر من بلد يفضل الإسلاميون غزو نقابات المحامين على الإنصات للمودودي، إلا أن هناك مرحلة لم يتم بعد تجاوزها: وهي التوقف عن تقديم الإسلام بوصفه دين الجلاد الذي يقطع اليد والمطوع الذي يجبر الناس على الصلاة. إن المسلم الذي يدافع عن هذه الصورة البائسة عن دينه لا يختلف عن المسيحي الذي يدافع عن محاكم التفتيش في القرون الوسطى.

إن رفض المزايدات الكلامية والمبادئ الأصولية، إعادة التوجيه النظري للبعد الروحي والأخلاقي للإسلام كذلك إعادة الاعتبار للتأويل الرمزي للتشريعات الإسلامية تكفي لإزالة سوء الفهم بين المقدمات الأخلاقية المؤسسة للإسلام والمبادئ العالمية لحقوق الإنسان.

المسلم العادي وحقوق الإسلام

في أحد الأيام، دخل مكتبي إسلامي يمارس الشعائر الدينية كنت قد دافعت عنه لنيل اللجوء السياسي ليشكرني. وتقاذفتنا الأحاديث فقال لي: "لقد فكرت كثيرا في قضية حقوق الإنسان، وأنا متأكد أن الإسلام يدعم دون تحفظ ما تسميه الشرعة الدولية لحقوق الإنسان: الإسلام يتوجه إلى بني آدم، أي لكل كائن إنساني وليس فقط للمسلمين. الإسلام يعلمنا: فلا تظالموا، كذلك شرعتكم، ديني يناديني في كل صباح "اعدلوا هو اقرب للتقوى" وشرعتكم ايضا، الإسلام يؤكد على كرامة الإنسان "و لقد كرمنا بني آدم" وشرعتكم أيضا. لماذا إذن يجري الحديث عن تعارض بين الشرعة الدولية لحقوق الإنسان والإسلام؟"

قبل هذا اللقاء، كنت غالبا ما اركز على الشعبية القائمة على الحاجة أكثر من التركيز على زواج العقل بين مجتمعاتنا ونشطاء حقوق الإنسان. كذلك كنت آخذ بجدية أكثر أطروحة بعض المثقفين القائلة بأن أسلمة حقوق الإنسان يمكن أن تساعد في ولوج مبادئ حقوق الإنسان في المجتمعا ت الإسلامية. إن حقوق الإنسان لم تشكل مبعث خوف لوالدتي خلال ١٥ عاما من اعتقال والدي كونها كانت متنفس الضحايا، وهي لم تخف جارتنا المحجبة كوننا وحدنا من تبنى حالة أخيها المفقود، وأرغم السلطات السورية على تقديم معلومات حوله لفريق العمل الخاص بالاختفاء القسري أو اللاإرادي في الأمم المتحدة. ان حقوق الإنسان في تعبيراتها النظيفة وغير المنحازة أكثر شعبية من الترابي وابن باز، والانتقادات التي نسمعها في الشارع لحقوق الإنسان لا تطالبنا بإنزال العقوبات

الجسدية توافقا مع الشريعة وإنما وقف الحصار المطبق على شعب العراق ومحاكمة مجرمي الحرب في البوسنة، الفلسطينيون لا يطالبون بأكثر من احترام الولايات المتحدة وإسرائيل لحقهم في ألا يكونوا مجرد شعب في حالة احتضار، الاكراد المسلمون الذين قابلتهم لم يحدثوني يوما عن وضع أهل الذمة وانما عن الاعتداءات الواقعة بحق الأقليات. أبناء جنو ب لبنان.

يستنكرون سيادة القوة على كلمة العدل ولم يسمعهم أحد يستعرضون الفروق بين اعلان القاهرة والشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

ان مشكلتنا في العالمين العربي والإسلامي هي بالتحديد: الحقوق الأساسية أسرى موازين القوى، وهي ليست قوة قرار فعلية. هذا هو النقد الذي نسمعه جميعا حول حقوق الإنسان وقلما كان النقد الذي نسمعه من الإنسان العادي يتناول محتوى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

هذه الانتقادات التي تركز على استعمال حقوق الإنسان لغايات سياسوية، لعقلية ابن الست وابن الجارية وسياسة المعيارين تشكل إغناء كبيرا لحركتنا، لأن المؤمن يطرح مشكلة العدالة المطلقة في وجه وضع عالمي غير متكافئ، بربري ولا أنساني.

و كما أسهمت التيارات الاشتراكية في تثبيت حق تقرير المصير في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يمكن ويجب على المسلمين أن يلعبوا دورا هاما، للمثال لا للحصر، في إنشاء آليات ضمانات للحقوق الأساسية للأشخاص، وفي تبني إعلان عالمي حول حق التضامن.

ملاحظات

١- Al-Mafregy, L'Islam et les droits de l'Homme. In:Islam et droits de l'Homme, textes présentés par Emmannuel Hirsch, Librairie des Libertés, 1984, P.12.

٢- Ibid, pp.11-49.

٣- Ibid, P.12.

٤- Ibid, 24.

٥- Ibid, 26.

٦ - إشارة إلى كتابه: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام والأمم المتحدة.

٧ - عبد الله النعيم، نحو تطوير الشريعة الإسلامية، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٢٢٦

٨ - Mohammed Arkoun, Pratiques et garanties des droits de l'Homme dans le monde musulman
Fraternité d'Abraham, n. 27, Juillet 1980 , Réédité par Hirsch, op.cit. pp.123-130.

٩- M.Arkoun, Hirsch, op. cit. P.1.

١٠ - محمد اركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح ا لجهيم، دار عطيه، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٩٢ في الطبعة العربية.

١١ - نفس المصدر، ص ١٨٤ - ١٨٥.

١٢ - نفس المصدر، ص ١٧٥ - ١٧٦.

١٣ - محمد السيد سعيد، الإسلام وحقوق الإنسان، رواق عربي، عدد ١ يناير ١٩٩٦.

١٤ - اعيد نشره في (رواق عربي)، العدد الرابع، اكتوبر ١٩٩٦، ص ١٤٨-١ ٥١. و هو الكاتب النهضوي الكبير الأستاذ/ فرح أنطون أو فران كما كان يوقع بعض مقالاته المتأخرة، اختصارا لاسمه، وقد ولد فرح أنطون في طرابلس ١٨٧٤، لأسرة عرفت بتراثها، ثم أرسله والده التاجر انطون إلياس، وهو في سن الثانية عشرة، إلى دير بكنتكين من الكورة، وكان أستاذاه فيها هما أنطون سجبر والشاعر المشهور جبر ضويط الذي أثنى على ذكائه وألمعيته، وقد ظل بهذه المدرسة الصغيرة ٤ سنوات ثم خرج ليمارس مهنة التجارة مع أبيه ثم تركها ليحتطب ثقافته، ويصقل ذاته، فتعلم الفرنسية، ثم عهدت إليه إدارة مدرسة أهلية للروم الأرثوذكس في طرابلس، وكان له فيها أسلوبه الخاص.. ثم انتقل يراسل صحفا مصرية مختلفة، فكانت "البلاغ المصري" التي كانت تصدر بالفرنسية أول صحيفة مصرية نشر لها ثم الأهرام والأهالي، ثم شد الرحال إلى الإسكندرية ١٨٩٧، لضيقه بعهد عبد الحميد، ثم أنشأ مجلة "الجامعة" التي كانت اكبر عمل قام به في حقل الصحافة، إذا كان كتابه عن ابن رشد وفلسفته. أهم كتبه، وقد ظلت الجامعة تنشر حتى ١٩٠٤ حيث هاجر إلى نيويورك للعلاج والعمل وما لبث أن عاد بعد عام واستمرت الجامعة ثم احتجبت بعد ستة أشهر ولم تستأنف الصدور مرة أخرى وذلك لضائقة مالية ألمت به، ومرضه من جهة أخرى، وقد كانت الجامعة من أهم منابر الثقافة العلمية والتنويرية في مصر والعالم العربي في مقتبل هذا القرن.

وقد كانت لفرح أنطون مقالاته العديدة ورواياته المترجمة، وتعريفه بعدد كبير من مثقفي الغرب لأول مرة مثل جول سيمون وتولستوي وهيغو رينان- وغيرهما.

ومن أهم ما كتب فرح أنطون كتابه "ابن رشد وفلسفته".

وروايات "الدين والعلم والمال" "الوحش والوحشة" و "أورشليم الجديدة". وترجماته المختلفة المختصرة

وقد توفى فرح أنطون رحمه الله في الثالث من تموز ١٩٢٢ عن عمر لا يزيد عن الثامنة والأربعين من عمره، وقد رثته بعض الأصوات بصوت فاتر، بينما لم يجهل حقه الكثيرون، كما لم ينسه الجيل الحالي.

مراجع

١- الأعمال الكاملة، فرح أنطون. حزيران. تقديم الدكتور/ ادونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩-١٩٨٩.

٢- ابن رشد وفلسفته، تقديم د/ تيزيني، دار الفارابي- بيروت.

٣- موسعة عصر النهضة، فرح أنطون. صعود الخطاب العلماني، سمير أبو حمدان، الشركة العالمية للكتاب.١٩٩٢

١٥ - ابو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، دار الفكر، ١٩٦٧، ص ٢١٩.

١٦ - وحرفيا عند سيد قطب أيضا، معالم في الطريق، ص ١٣٦، دون تاريخ وناشر.

١٧ - مما لا شك فيه ان المنظومة الأيديولوجية للمودودي تقوم على دولة الأغلبية فيها من دين الإسلام الأمر الذي ي تعارض مع التعددية الدينية لشبه الجزيرة الهندية. من المفيد مقارنة الأسس الدينية لدولة اسرائيل والأسس الدينية لمشروع المودودي ، يلاحظ المرء ان القواعد الدينية للعودة والجنسية والهوية اليهودية والغلبة هي القوة الصاعدة في اسرائيل وليس الاشتراكية القومية اليهودية التي كانت وراء هذا المشروع.

١٨ - المودودي، مذكور أعلاه، ص ٢٠٠-٢٠١.

١٩ - المودودي، مذكور، ص ٢١٥ , ٢٥٦.

٢٠ - المودودي، مذكور، ص٥٣.

٢١ - محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، سينا للنشر، ١٩٨٩، ص ١٠١-١٠٢.

٢٢ - نفس المصدر.

٢٣ - ابن منظور، لسان العرب، صادر، بيروت، مادة شرع.

٢٢- In: Bassam Tibi, Seculality and International Morality, Bridging the cultural Gab, Copenhagen, Louisiana, May, 27-29 1994. P. 13

٢٤ - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الثانية، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ١٢٩..

الإسلاميون وحقوق الإنسان

ملاحظات حول إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام

دخل العالم العربي الأزمنة الحديثة كعجوز مغتصبة انجبت نغلاً يحمل صفات جينية (صبغية) شرقية وغربية، ولا يحمل المجهر المعرفي الذي يسمح له بتحليل أوضاعه. فالخروج من عصور الانحطاط المملوكية والعثمانية لم يكن بأوليات الصراعات الداخلية، بل عبر جيوش الدول الاستعمارية، وقد كان التعرف على العديد من أفكار التنوير عبر فوهة المدافع، الأمر الذي خلق منذ البدء حالة شك متبادلة: الغرب الأوربي الذي يتذكر في الحضارة الإسلامية الخصم الذي وصل الى جبال البيرينيه ومدن البوسنة، والشرق الإسلامي الذي يحمل ذكرى الحروب الصليبية ويرفض الجمع العجائبي بين المدفع والمطبعة، المصنع والهيمنة، الاستعمار والحرية.

فكرة حقوق الإنسان، وان كانت في طبعتها الأولى ابنة ثورة هذا الغرب على تاريخه نفسه، فقد اغتنت هذه الفكرة قليلا بالثقافات الأخرى قبل خمسين عاما في مناقشات الأمم المتحدة للإعلان العالمي التي خرجت من السقف الأوربي، وقد كنا بحاجة الى العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق الخمسة لنشهد حالة توازن أولية في هذه الحقوق تعطيها المصداقية اللازمة في الشمال والجنوب، الشرق والغرب.

و لكن مسيرة حقوق الإنسان عبر المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة مرتبطة في الأذهان بهيكلية الأمم المتحدة نفسها وهيمنة الدول الكبرى عليها واعتباطية

العديد من قراراتها. ومن جديد ندفع نحن، نشطاء حقوق الإنسان، حملة أنبل ما أنتجت هذه الهيئة العالمية في نصف قرن، ثمن الخلط بين هذا الإنتاج، والنتاج الهزيل لمجلس الأمن الذي ارتهن بسنوات الحرب الباردة ثم حقبة الهيمنة الأمريكية.

إن حداثة عهد الشرعة الدولية وإشكاليات الأمم المتحدة وردود الفعل الثقافية والإقليمية قد خلقت اتجاها يدعو إلى مواثيق إقليمية لحقوق الإنسان كما جرى في أوربا وأفريقيا وغيرهما، ثم جاءت فكرة حقوق الإنسان في الإسلام لتدخل البعد الثقافي-الديني في قضية التمايز عن العالمي الذي أعطاه البعض صبغة غربية.

قبل صدور إعلان القاهرة، كان موقفنا أن هذا التوجه يتناسى أحد الحقوق الأساسية في الشرعة الدولية، الحق الثقافي. فمن سمع منا بثقافة محلية تنسجم مع كل ما جاء في الشرعة الدولية، غربية كانت هذه الثقافة أم شرقية؟ وهل من الضروري التذكير بحق تقرير المصير وحق التنمية والبند الاستعماري في الميثاق الاوربي لإبراز بصمات أبناء الجنوب على المواثيق الدولية؟ هل من الضروري التذكير بأن مناهضة الاستعمار في الغرب قد نشأت في أوساط نشطاء حقوق الإنسان؟ وهل نحن بحاجة إلى التنويه بدورنا في تشريح وتعرية العولمة؟

اليوم يوجد مسلمون وبوذيون وهندوسيون يدافعون بحزم عن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان في حين ينتخب محافظ في مدينة اوربية يعتبر مجرد التلفظ بهذه الكلمة هرطقة. جان ماري لوبن الذي ينال قرابة ١٥ ٪ من أصوات الناخبين في فرنسا يرفض حتى المفهوم الوطني او الاوربي لحقوق الإنسان باعتبار هذه الحقوق من انتاج الجبهة الماسونية ولوبي المهاجرين.

من هنا، ومن البداية، نرفض الفكرة الديماغوجية التي تعتبر الشرعة الدولية مؤامرة تستهدف حضارات وأدياناً معينة لتمنح امتيازات لحضارات وأديان اخرى. ولنأخذ مثلاً بسيطاً، ان الشرعة الدولية لحقوق الإنسان اذا احترمت تعطي الشعب الفلسطيني من حقوق وضمانات اكثر مما تقدم له اتفاقيات أوسلو والميثاق العربي لحقوق الإنسان. ولذا لا تحترم اسرائيل هذه الشرعة وتعتبر القانون الإسرائيلي المرجع كلما تعارض معها.

الإشكالية الثانية هي تصوير الشرعة وكأنها محاولة إقامة نظام عالمي شمولي يجبر الناس على العيش وفقه. وهنا لا بد من التنويه إلى أن احترام الكائن الإنساني، وكرامته وحقوقه إنما يؤكد هذا الاحترام على حقه في الاختلاف. فالشرعة الدولية لم تأت لفرض

مطاعم ماكدونالد على البشر وإلغاء المطاعم الصينية والعربية والمكسيكية الخ. ولكنها وبكل بساطة، حظرت تقديم الطعام الضار واللحم الفاسد والاعتداء على الزبائن. ان الإشكالية الإسلامية مع الشرعة الدولية ناجمة برأينا بشكل أساسي:

أولا، عن ظروف دخول ا لعالم الإسلامي القرن العشرين والمشكلات التي رافقت انهيار الخلافة العثمانية وتجزئة بلدان المنطقة وانتصار المدرسة الوهابية كطائفة أصولية محلية في الجزيرة العربية وغياب مراكز إسلامية كبرى للاجتهاد. الأمر الذي وضع المسلمين في مواقع دفاعية جعلت منهم ضحايا مواقف فقهية قديمة لم تعد تنسجم مع روح العصر خاصة في غياب المرجعيات الفردية المتميزة القادرة على خوض معركة الإصلاح منذ وفاة الأفغاني.

و ثانيا، عن وجود أنظمة حكم غير ديمقراطية تفتقد إلى الشرعيتين المحلية والعالمية وتحتاج إلى غطاء أيديولوجي لطبيعتها التسلطية.

فمن الملاحظ أن قرننا قد حمل معه مفاهيمه القومية والتحررية التي قضت على مفاهيم أساسية في إسلام الخلافة التاريخي مثل دار الإسلام ودار الحرب، تعريف المواطنة، مفهوم أهل الذمة، القانون الجنائي في الإسلام، مفهوم ملك اليمين والعبودية، صلة القضاء بالخليفة الخ وبلغ الخلاف مثلا بين وضع المرأة في السعودية أو إيران من جهة وتركيا وتونس من جهة أخرى حدا يفوق الخلاف بين الأخيرتين وجمهورية ايرلندا الكاثوليكية. ونجد من الحكومات التي تحمل رايات العلمنة من يمنع نشطاء حقوق الإنسان من العمل ويعتقلهم كما هو الحال في سورية رغم أن حركة حقوق الإنسان قد ولدت فيها قبل المنظمة العربية لحقوق الإنسان بعشرين عاما، في حين لم تحل إجراءات اسلمة الدستور الباكستاني دون وجود حركة حقوق إنسان متقدمة في هذا البلد تعتبر الشرعة الدولية مرجعها ودستور عملها.

إن حقبتنا مليئة بالمفارقات الكبرى، وهذه المفارقات أعطت، في غياب رواد الإصلاح أو تغييبهم، لرموز التطرف الأصولي المرجعية الأولى باعتبارهم يقدمون الأيديولوجية الشعبية الأبسط من جهة والصورة الأردأ عن الإسلام والمسلمين لكل خصم لهم. وبذلك نسمع بالخطاب المنغلق والمتأخر وقلما نعلم بكتابات المتنورين.

خطوة إلى الأمام أم استقالة عن التزام؟

ما هي نقطة الانطلاق في إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام؟ هل هي إثبات أن هذه الحقوق في الدين الإسلامي؟ تعبئة فراغ ما؟ إقناع الجماهير المؤمنة بأن حقوق الإنسان جزء لا يتجزأ من دينهم؟ شعور عام بعدم استجابة النصوص الدولية لحقوق أساسية جديدة أو مغيبة؟ ضرورة الذهاب أبعد في هذا المشوار الطويل بتوضيح مواقف وحسم أخرى حالت مقاومة دول غير إسلامية دون إقرارها على الصعيد العالمي؟

هذه الأسئلة ضرورية ومشروعة لفهم سقف وحدود إعلان القاهرة. فهناك دون شك مواثيق إقليمية أغنت الشرعة الدولية بل وذهبت أبعد منها في بعض المسائل، ولكن القراءة المتمعنة لإعلان القاهرة تظهر خلفية قائمة على الشك والحذر، حتى لا نقول الرفض، لما ذهبت إليه المواثيق الدولية، باعتبارها بما وصلت إليه، تتعارض مع قراءة الإعلان للدين والتراث.

ما من شك أن الشرعة الدولية تشكل قطيعة مع التراث التعسفي السابق لحقوق الإنسان ونقلة على صعيد هذه الحقوق. لذا فهي بتعارض كامل مع محاكم التفتيش التي سادت القرون الوسطى الأوربية وبالتالي فكل مسيحي يعيد الاعتبار لهذه المحاكم سيجد نفسه في صراع موضوعي مع نشطاء حقوق الإنسان. كذلك هي بتعارض مع تشريعات روما وأثينا واسبارطه قديما وقوانين باسكوا-دوبريه ومعاهدة شنغن حديثا.

فحقوق الإسلام حالة تجاوز حقوقية، سيرورة معرفية طويلة وغير منجزة. وبوصفها كذلك، تستفيد من خبرات الثقافات والشعوب بالأمس وتوجه أنظارها وطموحاتها نحو الأمام. وهي بهذا تتقاطع مع المتنورين وا لإصلاحيين من المسلمين، ولكن تبتعد عن المدارس الأصولية إسلامية كانت أو بروتستنتية أو كاثوليكية أو يهودية الخ... لاعتمادها قيما حقوقية تتعارض مع مفهوم التفوق ومفهوم التمايز.

وحتى نكون أوضح مع أنفسنا والناس نقول أنه لو جاء الإمام الشافعي ليقضي في الناس بأحكام عصره فلن يقبل به حتى من طلب طلاق نصر حامد أبو زيد: فليس هناك عبيد يحكمون بنصف العقوبة ولا نساء شهادتهن بالنصف ولا إماء يستمتع أصحابهن بهن ولا أحكام تختلف باختلاف الاعتقاد.

وفي جملة ما جاء ذكره حكم قرآني؟

إلا أن الشافعي صار من أكبر أسماء الإسلام لتعبيره عن روح عصره، ولهذا ننسى في كل قرن علماء سبقوا لأنهم عجزوا عن بلوغ عبقرية استيعاب المكان والزمان، وكأن النساء

قد عقمت عن أن يلدن مثل الأئمة الأربعة منذ عشرة قرون؟

العالم يتغير، ونحن جزء من هذا العالم، وكل من يرفض هذا التغيير ويحاول التمسك بمفهوم مختزل وضيق للدين والدولة يحول دون خروجنا من مستنقع القرون البائدة.

بماذا يختلف إعلان القاهرة عن الشرعة الدولية؟

لنستعرض بعض نقاط الخلاف الأساسية بين الالتزامين:

١ - العهدان الدوليان مثلا فيهما صيغة تعهد، التزام، احترام، لذا تتكرر كلمات مثل: على الدول الأطراف إن تعمل، تتعهد كل دولة، تقر الدول الأطراف، وجوب جعل هذه الصيغة إلزامية غائبة عن إعلان القاهرة الذي يعتبر نفسه من البدء (إرشادات عامة للدول الأعضاء في مجال حقوق الإنسان)

٢ - في الشرعة الدولية تحديد حقوقي لمسائل أساسية تتعلق بسلامة النفس والجسد. الأمر الذي يغيب عن إعلان القاهرة الذي يربط إزهاق الروح بمقتضى شرعي وسلامة الجسد بصوغ شرعي.

٣ - في الشرعة الدولية إقرار للمساواة الكاملة بين الجنسين في حين لا تشير المادة السادسة لحقوقها الخمسة وتعطي عبء الإتفاق ومسؤولية الرعاية للرجل.

٤ - تربط المادة ١٢ حرية التنقل بإطار الشريعة في إشارة واضحة لسفر المرأة.

٥ - المادة ١٦ تربط الإنتاج العلمي والأدبي والفني والتقني وحرية التعبير بأحكام الشريعة مع كل ما يحمله هذا الربط من تأويلات ورقابة.

٦ - المادة ٢٣ تربط تقلد الوظائف العامة بأحكام الشريعة مع مخاطر المرجعية التاريخية حول غير المسلمين والنساء.

٧ - المادة ٢٤ تقيد كل الحقوق والحريات بأحكام الشريعة والمادة ٢٥ تعتبر الشريعة المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مدة من مواد هذه الوثيقة.

و تذكرني قضية أحكام الشريعة بأحكام الطعام الكاشير (أي المحلل) عند اليهود. ففي فرنسا مثلا لا يعتبر الكاشير الأرجنتيني كاشيرا إلا بموافقة الهيئة اليهودية الفرنسية المسؤولة عن ذلك. ولو ترجمنا ذلك إسلاميا، لوجدنا تفسير الشريعة عند الوهابيين في الجزيرة العربية يختلف تماما عنه في إيران الجعفرية، وكلاهما لا يتطابق مع التفسير العسكري-الترابي في السودان. ومن هنا يطالب الملالي كل مسلم بالتجسس على ذويه لخدمة دولة الإسلام، ويتذكر الملالي آية قطع اليد وحديث الرجم وينسخون بممارساتهم

الآية التي تقول (ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم إن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه). منطق الدولة فوق منطق الدين؟

في أفغانستان من يطبق الشريعة بين الأحزاب الإسلامية المتقاتلة؟

إن الهلامية المتعمدة والحصر المبالغ فيه للحقوق التي لا تتعدى الإرشاد يجعل من إعلان القاهرة برأينا أكثر النصوص غير العالمية تقييدا وضبطا للحريات والحقوق الواردة في الشرعة الدولية. وباعتباره قراءة محافظة حتى في السقف الإسلامي، فهو لا يشكل بالنسبة لنا مرجعا لا في النظرية ولا في الممارسة

في الأيديولوجية المودودية

يبني أبو الأعلى المودودي[1] نقاط ارتكاز أيديولوجيته بالانطلاق من قاعدتين: الأولى وجود ثوابت فطرية أبدية للجنس البشري والثانية وجود ثوابت أبدية للحاكمية الإلهية:

١ – **الثوابت الفطرية للإنسان:** الإنسان مخلوق، ولخلقه حكم إلهية وهو بطبعه مفطور على التبعية والألوهية.

أما التبعية، فهي تستند وفق المودودي – وهو يسير في هذا على نهج ابن تيميه وغيره– على ضعف فطري في تكوين الإنسان يمنعه من أن يتمكن من اختيار طريقه بنفسه ومعرفة الخير من الشر دون الوقوع في شهوات النفس والهوى الشيطانية: "يقول المودودي أثبتت لنا التجارب، أن العامة لا يستطيعون أن يعرفوا مصالحهم، فان البشر قد خلقهم الله على ضعف فطري كامن في نفوسهم"[٢].

أثبتت التجارب، يقول المودودي، إذن استنتاج الشيخ يقوم على تجارب البشر أنفسهم، البشر غير القادرين على معرفة مصالحهم يجربون ويثبتون عجز البشر؟ لن نسأل المودودي عن هذه التجارب ومن أجراها، فهو بحاجة إلى نقطة الانطلاق هذه لبناء البيت الأيديولوجي الذي يستلزم أن يكون الإنسان قاصرا عاجزا غير قادر على معرفة نفسه بنفسه وصولا إلى مراده: "الإنسان لا يستطيع أن يكون شارعا لنفسه بنفسه، فانه إن نجا من شرور عبودية الآلهة الكاذبة فلا يمكن تخلصه من تعبد شهواته الجاهلية والاستسلام لنزعات الشيطان الكامن في نفسه"[٣]

٢ – **الألوهية:** من منطلق العجز والتبعية يحتاج الإنسان إلى من يعرفه على نفسه وعلى مصلحته: إن الإنسان لا يمكنه إن يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلها وربا، فلا

يستغني البشر عن الإله والرب، وان لم يرض بالله ربا وإلها، فحينذاك يتسلط عليه جنود مجندة من الأرباب والآلهة الباطلة" [٤]

اله عند المودودي يعني المعبود، والمعبود (أهل العبادة، والعبادة ليست بمعنى الشعائر والمناسك فحسب بل العبد الذي يعيش عيشة العبودية فحياته كلها عبادة)[٥]

العبودية في هذه الرؤية هي القاعدة الحاكمة لكل المجتمعات البشرية، الإنسان عبد بطبيعته وبواقعة والخيار عنده: إما أن يقبل (ألوهية الناس على الناس): (على الناس إما مباشرة وإما بواسطة وهذه هي النظرية المشؤومة التي تولد الشر منها أول مرة، وهي التي لا تزال تنفجر منها عيون الشر اليوم في كل مكان)[٦]

أو أن يقبل عبودية الله، الأمر الذي يقودنا إلى أساس النظرية السياسية للمودودي:

(الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات الأمر، والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد)[٧]

نحن هنا أمام تناقض صارخ مع مفهوم استخلاف الإنسان القرآني أولا ومع تساؤل مشروع: إذا كان حقا هذا هو التصور الإسلامي، فلماذا كان النبي محمد آخر الرسل. ففي ١٣ عاما احتاج النبي لتغيير أحكام جمة وقرارات هامة، وفي ١٣ عاما كان هناك ناسخ ومنسوخ، فكيف نترك الآن في عجزنا دون نبوة ولا كتاب، مع جزء يسير من القرآن ينال قضايا الدنيا ويطلب إلينا ن نضع فكرنا في ثلاجة. وهل ستأتي الملائكة لتطبيق الشريعة أم إن البشر هم الذين سيسنون القوانين مهما كان لونها الأيديولوجي والحقوقي؟

الثوابت الأبدية

بالنسبة للمودودي، هناك معطيات يعتبرها سرمدية لا يمكن ولا يجوز مناقشتها أو تبديلها في الإسلام:

١ - الإيمان بالله ليست قضية عقيدة فحسب، بل هي حاكمية ونظام حياة، وعلى هذا الأساس يقدم تفسيره للنزاع بين رسل الله والأمم الطاغية باعتباره لم يكن في وجود أو عدم وجود الله، وإنما في إفراد الحاكمية له في الدنيا دون أرباب من دونه [٨].

٢ - المبدأ الثاني هو: أن الدين منهج حياة، هذه القاعدة التي أعاد استهلاكها سيد قطب في "معالم في الطريق": يمكن اختزال الوجود البشري حسب المودودي ومن تبعه بثنائية الصراع بين ألوهية الناس على الناس (التي يسميها قطب عبودية البشر للبشر) وإلغاء هذه الألوهية بين البشر لإعلان ربوبية الله. الأول هو الجاهلية والثاني هو الإسلام.

٣ - إلهية المنهج تتطلب أن يكون بتعبير المودودي "نظام كل لا يقبل التجزئة" (ما سيطلق به سيد قطب شعاره: خذوا الإسلام جملة أو دعوه) والثاني الثبات لا يقبل شيئا من التبديل والتغيير، يعلن المودودي، فان شئت خرجت عليه وأعلنت عليه الحرب كما خرجت تركيا وإيران [٩] ولكن ليس لك أن تحدث فيه أدنى تغيير، فانه دستور إلهي سرمدي لا تغيير فيه ولا تبديل، وقد كتب له أن يبقى ثابتا واضحا إلى يوم القيامة، فالدولة الإسلامية عندما يؤسس بنيانها يؤسس على هذا الدستور، وما دام كتاب الله وسنة رسوله باقيين في العالم، فلا يمكن تحويل مادة من قوانينه عن مكانها"[١٠]

٤ - أهم مرتكزات الدستور عند المودودي إقامة الأحكام القطعية كقانون الإرث وقيد الحجاب وقوامية الرجل وحكم تعدد الزوجات وحدود الزنا والقذف والقصاص في القتل وقطع اليد في السرقة وحرمة الخمر وستر العورة الخ.

سمات الدولة "الإسلامية"

يعطي المودودي دولته أربع سمات أساسية:

١ - ما يسميه دولة فكرية وهو ما يعرف في الأدبيات السياسية "بدولة الحزب العقائدي الواحد" الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة مختصة به "و كل إنسان يقبل بالإسلام" يصلح إن يكون عضوا في الحزب الذي أسس بنيانه لتسيير دفة هذه الدولة وأما من لم يقبله فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبدا وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل الذمة"[١١].

٢ - دولة توتاليتارية، كما يصفها وقد سبق وتناولنا هذا الجانب في المدخل.

٣ - تقوم على الحاكمية لله والخلافة للإنسان الذي يتمتع بحاكمية مقيدة تحت سلطة الله القاهرة [١٢].

٤ - الشمولية المودودية تعني ربط السلطات الثلاث بالحاكم وترهن السلطة القضائية

بالاعتقاد وتلغي حق الدفاع ومهنة المحاماة.

هذه المقدمات النظرية لطبيعة الدولة ليست بالسهولة التي تبدو عليها، فمن يقرر طبيعة نظام سياسي؟ من يقرر الموقف منه؟ وكيف يمكن اعتبار موقف جماعة من البشر ذي صبغة ربانية؟ مثل بسيط: الجماعة الإسلامية والأخوان المسلمون في مصر قالوا إن (ضياء الحق ومن ورائه شعب باكستان العظيم يطبقون الشريعة الإسلامية الغراء)[١٣]، في حين لا يمتنع آيات الله في إيران عن إطلاق اسم (ضياع الحق)[١٤] على الجنرال عينه يشاطرهم الرأي عدّد من الحركات الإسلامية السنية. وقد اعتبرت جماعة المودودي العصيان المدني لإعادة الديمقراطية في منتصف أغسطس ١٩٨٣ (حملة تخريب)[١٥] ولا ضير فلها أربعة وزراء في السلطة العسكرية، في حين كان المكان الطبيعي لنشطاء حقوق الإنسان الباكستانيين ضد تسلط الجنرالات.

بناء الدولة؟

لا يقوم بناء الدولة في الكتابات المودودية على انقلاب عسكري، كما كان حال ضياء الحق، أو تغيير برلماني، وإنما بقيام (حركة شعبية على أساس النظريات والأحكام القرآنية، ودعامة سيرة محمد وسنته الطاهرة، تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تغير بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية والنفسية والثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية وتأتي بنيانها من القواعد)[١٦]. التفوق والإجبار جزء أساسي من مشروع المودودي فالسمو الفكري للعقلية الإسلامية يتطلب إرغام الآخرين على الاستسلام لهذه الزعامة الفكرية [١٧] أما تطبيق القواعد فيقول فيه: "لا ريب أن الإسلام يريد أن يوجد ويهيئ من الهيئة الاجتماعية والرأي العام ما يحمل الأفراد والطبقات ويجبرهم على القيام بالقواعد الخلقية والدأب عليها، كما يريد أن يقيم نظاما سياسيا يتمكن سلطانه من تنفيذ القانون الخلقي في الناس بالقسر"[١٨]؟؟

يذكرنا هذا الأنموذج بتجربة الخمير الحمر في كمبوديا الذين فصلوا ثوب نظامهم على مقاس أيديولوجيتهم وعندما وجدوا الشعب في واد آخر اصبح من الضروري إرغام الآخرين بالقسر عليه. والنتيجة معروفة، وان كان شعب الباكستان (لم يسلم رقبته للمودودي، فالطالبان في أفغانستان يعطون (المثل) عبر تجربة نتمنى ألا تطول.

إن النقطة المركزية التي تعنينا في الهيكل الأيديولوجي لدولة المودودي هي مدى احترامها للحريات الأساسية وحقوق الإنسان، وليس من المستغرب بعد ما قرأنا إن نفهم سبب عداء المودودي للشرعة الدولية لحقوق الإنسان، فدولته المنشودة لا تقدم أية ضمانات على صعيد الحريات والحقوق السياسية والمدنية والثقافية، وتعتبر القسر وسيلة تربوية رادعة وتؤمم الحقيقة لحزبه وتكفر ما عداه(١٩). وهي تلبس طبيعتها التوتاليتارية والدكتاتورية ثوب القدسية والإسلام.

ملاحظات وهوامش

١ – ولد أبو الأعلى المودودي في ١٩٠٣ في جيلي بوره بارونج آباد من عائلة دينية، وترجم كتاب قاسم أمين) المرأة الجديدة (للاوردية في شبابه كذلك عمل في أكثر من صحيفة م سلمة، تولى تحرير (ترجمان القرآن) في ١٩٣٢ بعد عام من صدورها، وأسس الجماعة الإسلامية في ١٩٤١. اعتقل في ١٩٤٩ لأكثر من عام ونصف، خسرت جماعته المعركة الانتخابية في ١٩٥١، في ١٩٥٣ اصدر كتاب (خاتم النبوة) مطالبا باعتبار القاديانية حركة غير إسلامية، وكونها غير كتاب ية فهو يكفرها، واثر حوادث شغب متعددة، اعتقل من جديد في ١٩٥٣ وحكم بالإعدام، ولكن هذا الحكم لم ينفذ يوما، وخفف إلى ٣ سنوات وافرج عنه في ١٩٥٥.
اثر تسلم شودري محمد علي، القريب من الجماعة رئاسة الوزراء، تم تبني دستور إسلامي في ١٩٥٦. توجه المودودي إلى المشرق الع ربي حيث قام بالتنسيق مع العديد من الحركات، وقد دعمت السعودية المودودية بكل وزنها في معركتها مع عبد الناصر وخاصة في حقبة الوحدة السورية المصرية. وكانت فترة أيوب خان فترة معارضة وملاحقة، وينتقد الإسلاميون بنفس الحدة حقبة "ذو الفقار علي بوتو" منذ ١٩٧١ إلى أن قام انقلاب ضياء الحق الذي يعتبر بالنسبة لهم الحقبة الذهبية حيث أقرت العقوبات الجسدية ودخل أربعة وزراء الحكومة العسكرية. وقد توفي أبو الأعلى في ١٩٧٩.

٢ – أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ط ٣، دار الفكر، ١٩٦٧، ص ٣٨.
٣ – نفس المصدر، ص ٣٩.
٤ – نفس المصدر، ص ٢٤.
٥ – نفس المصدر، ص ١٥-١٦.
٦ – نفس المصدر، ص ٢٣.
٧ – نفس المصدر، ص ٣١.
٨ – نفس المصدر، ص ١٣.
٩ – المقصود تركيا أتاتورك وإيران الشاه زمن كتابة المحاضرة.
١٠ – المودودي، مذكور أعلاه، ص ٤٣.
١١ – نفس المصدر، ص ٤٧.
١٢ – نفس المصدر، ص ٣٥.
١٣ – انظر مثلا: مجلة الإخوان المسلمين في مصر) الاعتصام (، العدد ٥، ١٩٧٩.
١٤ – مجلة (الشهيد) الإيرانية، العدد ٥٩، ٦٥.
١٥ – صحيفة الموند (Le Monde)الفرنسية ، ١٩ اغسطس، ١٩٨٣.
١٦ – المودودي، مذكور، ص ٨٦.
١٧ – نفس المصدر، ص ٨٥.
١٨ – المودودي، نظام الحياة في الإسلام، الرسالة، دمشق، ١٩٨٣، ص ١٥.
١٩ – إن القاعدة الأساسية لأعمال محمد قطب (جاهلية القرن العشرين، شبهات حول الإسلام، ماذا يعطي الإسلام للبشرية) ورباعية سيد قطب (نحو مجتمع إسلامي، هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، معالم في الطريق) إعادة استعمال الأفكار الأساسية لمحاضرتي المودودي في أكتوبر ١٩٣٩ في لاهور وسبتمبر ١٩٤٠ في عليكره، اللتين تشكلان أساس الأيديولوجية المودودية، بالطبع مع التوسع والإنشاء الأدبي التعبوي والتحريضي.

النزعات التمييزية في كتابات حوى

قبل وفاة الإمبراطورية العثمانية المريضة بستين عاما، كانت الخلافة قد أقرت بمبدأ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين فيما اعتبره بعض العلماء من سمات الإسلام الإنسانية، واعتبره آخرون تنازلا للدول الغربية التي دافعت عن حقوق الاقليات غير المسلمة لأسباب متعددة آخرها وليس أولها حقها في المواطنة الكاملة.

و نلاحظ في كتابات المسلمين في مطلع القرن اعتدالا في النبرة تجاه مشاركة أهل الذمة في الحياة العامة. هذا الاعتدال سيضع أبو الأعلى المودودي حدا له في كتاباته عندما يعود لتحديد مفهوم للمواطنة على أساس الدين ويعتمد لكل ما يخص الحياة المدنية والسياسية مبدأ الأهلية. المبدأ الذي ينص على اعتبار الإسلام والرجولة والعقل والبلوغ وسكنى دار الإسلام شروطا للأهلية الأولى[1]. هذه الأهلية تمنع باب مجلس الشورى والرئاسة وإدارة مختلف مصالح الدولة على النساء وغير المسلمين[2] وفي حديثه عن حق التصويت لغير المسلمين يقول: (الدولة الإسلامية لما كانت مبدئية ؛ ما كانت لتحتال في أمر حق التصويت لغير المسلمين بتلك الخدع والحيل التي تستعملها الحكومات القومية الديمقراطية في أمر حق التصويت لأقلياتها)[3].

و الحقيقة أن المودودي كان مهووسا بكلمة الطاعة، فأول ما يجب على الأهالي من حقوق الدولة عنده هو حق الطاعة [4]واهم ما للنساء الصالحات من مزايا أن يكن قانتات أي مطيعات [5] وهو يعطي لمعاهدات الصلح فهما قائما على الطاعة والخضوع[6]، وهو يتحدث عن قضية التمييز دون أي حرج في قول: (إن الدولة الإسلامية مضطرة- باعتبار نوعيتها - إلى إن تميز بين المسلمين و غير المسلمين تمييزا واضحا وتحدد بالصراحة الحقوق التي تستطيع أن تخولها غير المسلمين، والتي لاتستطيع أن تخولهم إياها) [7]. إذا

ما استبدلنا كلمة إسلامية بعبرية والمسلمين باليهود لوجدنا أنفسنا أمام ماعرفته الأمم المتحدة بالعنصرية عندما أصدرت قرارها عن الصهيونية وممارسات إسرائيل العنصرية، قبل أن تعود ضمن موازين القوى وليس المبدأية، عن هذا القرار. تحدثنا في دراسة سابقة عن تاريخ حركة الإخوان المسلمين في سورية[٨]، و يمكن اعتبار سعيد حوى آخر مؤدلج غزير الإنتاج فيه ابعاد الدكتور مصطفى السباعي، ويعكس الأخير الذي امتلك رغبة المعاصرة، كان حوى تلميذا لمدرسة الاتباع وفق الثوابت المودودية المذكورة أعلاه، وقد عانى سعيد حوى في السنوات الأخيرة من عمره، والتي تلت الهزيمة العسكرية لحركته والأزمة الفكرية التي نجمت عنها من فترة شك بالعديد من ثوابته التي أنجبت جيلا من الانضباطيين الدوغمائيين. وفي حين كان الدكتور السباعي، ابن التجربة البرلمانية التعددية في سورية، يمكن اعتبار سعيد حوى ابن تجربتين بائستين: التجربة الوهابية في السعودية حيث أقام فترة، وحالة الطوارئ في سورية في ظل سلطة عسكرية متسلطة. و يبدو في خطاب حوى الرد الضمني على تراجع حركته بعنجهية الخطبة، فهو لايقبل أصغر من اسلمة الأرض هدفا وإقامة الشريعة من طوكيو إلى نيويورك:) إن وطن الأمة الإسلامية هو الأرض كلها، إذ إن الأرض لله (لله ملك السموات والأرض) والمسلمون هم أهل الله في أرضه[٩] ويتبع: (وقبل خضوع العالم لسلطان الله فان العالم كله ينقسم إلى دارين، دار إسلام ودار حرب، فدار الإسلام هي التي يكون فيها السلطان للإسلام والمسلمين وأما دار الحرب فهي التي لم تخضع لسلطان الإسلام والمسلمين)[١٠]ولاسلام إلا بتحقق ذلك: (الفتنة في الأرض قائمة ما دام سلطان لغير الله، أما إذا استقر السلطان لله بخضوع العالم لشريعته، والقائمين بدينه، فعندئذ فقط يتحقق السلام على الأرض إذ إن السلام هو الإسلام)[١١]. وفي نظرته التحليلية لوضع الإنسان في الإسلام يعنون حوى موضوعه (الإنسان مسلم أو كافر) شارحا انقسام الجنس البشري إلى من يعلنون الحرب على ربهم ومن قام بأمر الله: (الله الذ ي خلق الكون وهو مالكه جعل للمسلمين حق السلطان على الأرض فهم سادتها، وهم ملاكها، ويجب إن تكون الأرض والبشرية تحت وصايتهم مقهورة ذليلة لتعطيلها خصائصها بانحرافه عن أمر الله) [١٢] ولا يحول عقد الذمة مع أهل الكتاب دون إصرار الكاتب على إذلالهم: (لاحق لأهل الذمة في وظيفة من وظائف الدولة، ولا حق لهم في الشورى، ولاحق لهم في السيادة، ولاحق لهم في انتخاب قيادات الدولة الإسلامية، وان شاء المسلمون أن يستخدموهم في بعض وظائف الدولة لضرورة فلا حرج، على ألاتكون لهم سيادة على المسلمين، لأن من شروط عقد الذمة أن

يكونوا أذلاء للمؤمنين، ومن الذلة إلا يتصدروا مجلسا فيه مسلم، ومن الذلة أن يبدأوا المسلمين السلام..)[١٣]. ثم يعود بناالكاتب إلى بسط الموقف التاريخي للفقهاء من الكافرين (وبالها من كلمة واسعة الذمة فضفاضة التعريف) في قول ملخصا: (فان اسلموا فلنا ماله م وعلينا ما عليهم، وان رضوا بالجزية كان الأمر على ما صالحناهم عليه لا يعتدي لهم على مال، ولا نفس، وان أبوا فالقتال، وقد احل الله لنا وقتذاك استرقاق نسائهم وأولادهم، وقتل أنفسهم أو استرقاقها فإن شئنا إن نمن فلا حرج، وان لم نمن قسمت الذرية والنساء والأموال على الجيش المسلم الفاتح وكذلك الأسرى إن شاء الإمام..)[١٤] ولا يجد الكاتب حرجا في الدفاع عن العبوديةوالرق باسم الله والإسلام فيقول: (والذين يرون أن كبيرا علينا أن نستر ق الكافرون واهمون، ألا يرون كبيرا أن يكون هؤلاء كافرين؟ أوليس الذي يرفض العبودية لله يستأهل أن يكون عبدا للإنسان؟)[١٥]. ويعود لاحتياطات دولته من غير المسلمين مطالبا بالغيتو المجزأ لهم يقول: (نلاحظ إن فقهاء المسلمين لا ير غبون إن يسكن غير المسلمين في بلدان المسلمين بحيث يشكلون تجمعا له شوكة وقوة، بل يرون أن يكون لغير المسلمين أماكن خاصة بهم، أو إذا دخلوا بلدا مسلما ليسكنوا فيه منعوا من التجمع في مكان وفرقوا به بحيث لا تكون له شوكة[١٦]. ولا جديد في قسم (الإنسان: ذكر وأنثى)، حيث حوى تلميذ شبه حرفي للمودودي. المهم في تتبع دراسات سعيد حوى إظهار الطريق المسدود لمنهج النقل الفقهي ومنطق إغلاق المجال أمام عقلانية عصرية. لذا فهو يتحدث عن معاملة ملك اليمين برفق وممارسة الجنس معها بعد أول عادة شهرية تؤكد عدم حملها وفائدة الرقيق في مرافق العمل التي تحتاج نساء غير متسترات وحل مشكلة الرجال الذين لا يتمكنون من زواج الأحرار متناسيا أن البشرية قد قررت التخلص من الرق والعبودية تحت أية ذريعة دينية أو دنيوية كانت وأن حديثا كهذا قد تمت أبينه في المجتمع البشري المعاصر، ولا ادري كيف يعقل إن يكون الإسلام بنفس الوقت عند الكاتب محررا للعبيد في مطلع دعوته وآخر المنادين بالحفاظ على أحكام تنتج الرق بعد ٥١ قرنا من ذلك؟ ولكن سواء في التمييز بين الحر والرقيق، بين المسلم وغير المسلم، بين الرجل والمرأة، فان كتابات حوى ومدرسته قد خلقت شق انفس يا كبيرا بين الإسلاميين وغير المسلمين السنة في سورية وسّهلت، بشكل أو بآخر، عملية إبادتهم بشكل لا إنساني من قبل الجيش وأجهزة الأمن. تبدو القطيعة مع هذه المدرسة الأيديولوجية حاسمة لكل من يرفض التمييز بين البشر على أساس المعتقد والدين والجنس. وحتى حوى عاد ليقول بأن السوريين (خلافا لما كان يعتقد) (يحبون النظام الجمهوري والحرية والنشاطات السياسية المتعددة والمساواة أمام القانون)[١٧].

ملاحظات

١- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، دار الفكر، ١ ٩ ٦ ٧ ، ص ٢ ٩ ٦.

٢ - نفس المصـدر، المرأة ومناصب الدولة في نظام الإسـلام، ص ٣ ١ ٦ ، حقـوق أهل الذمـة في الدولة الإسلامية، ص ٣ ٢ ١.

٣- نفس المصدر، ص ٣ ٥ ٩.

٤- نفس المصدر، ص ٣ ٠ ٩.

٥- نفس المصدر، ص ٣ ١ ٨.

٦- نفس المصدر، ٣ ٢ ٦.

٧- نفس المصدر، ٣ ٢ ٢.

٨- هيثم مناع، تاريخ الإخوان المسلمين في سورية، بالفرنسيـة، مجلة سؤال، العدد ٥ ،١٩٨٥، أعيد نشره في الكتاب الجماعي: الإسلامية في كل حالاتها، بالفرنسية، منشورات اركنتير، ١٩٩١.

٩- سعيد حوى، الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٨٩١، ص٤٠٠.

١٠- نفس المصدر، ٤٠١.

١١- نفس المصدر،٤٠٠.

١٢- نفس المصدر، ص٢٢٠.

١٣- نفس المصدر، ص٢٢٥.

١٤- نفس المصدر، ص٢٢٧.

١٥- نفس المصدر، ص ٢٢٨.

١٦- نفس المصدر، ص ٤٠٨.

١٧- تصريح للموند ديبلوماتيك، عدد مارس ١٩٨٣.

الخميني وولاية الفقيه

اكتشف العالم الإسلامي غير الشيعي مع انهيار حكم الشاه ووصول رجال الدين إلى السلطة في إيران نموذجا خاصا للإسلامية لم يعتادوا سماعه، ففي الدول غير المتدينة قلما جرى تدريس ما آلت اليه المدرسة الشيعية وعند المتدينين السنة، يختزل الأمر إلى تشويه صورتهم باعتبارهم رافضة، ولم يكن من الغريب صدور عشرات الكتب الممولة سعوديا عن الخميني الدجال والكافر إلى غيره من النعوت.

إن ما يعنينا في هذه الوقفة، ليس فقط التأكيد على الاشتراك في المنطلقات الأيديولوجية للحركة الإسلامية السنية والشيعية، وإنما أيضا توضيح بعض نقاط الافتراق بينهما وفيما كان لذلك أي تمايز على صعيد رؤية حقوق الإنسان الأساسية.

من الجهاز الديني إلى الدولة الدينية

منذ استلام إسماعيل الأول وقيام الدولة الصفوية (١٥٠٢-١٧٣٥ م) تم فرض الشيعية الجعفرية مذهبا رسميا في إيران، واستطاعت المؤسسة الدينية وبدعم من الشاهنشاهية الصفوية من تقوية مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بتوسيع الوقف الديني (جملة ممتلكات المؤسسة الاقتصادية)، نشر المعاهد والمراكز الدينية، ولاية القضاء وتنظيم جباية ضريبة الخمس [(١)].

و بذلك، لم تعد المؤسسة الدينية محصورة في الأوساط المتدينة في المجتمع، بل أصبحت هذه المؤسسة قادرة على التدخل المباشر في جملة القضايا في المجتمع الإيراني.

لم يترتب على نهاية الدولة الصفوية مساس في حجم وصلاحيات المؤسسة الدينية

التي ركزت باستمرار على امتلاك جهازها المراتبي الخاص، المغلق والمستقل والممول مباشرة من ضريبة الخمس التي تشمل قطاعات واسعة من السكان، بحيث شكل الجهاز الديني دولة داخل الدولة. جهاز له كلمته في جملة الشؤون المجتمعية بحكم تنظيمه المحكم، وحاجة الجهاز السياسي الحاكم لمباركة رجال الدين كعامل أساسي في استقراره.

هذا التغيير في دور وحجم المؤسسة الدينية مّس مباشرة الموقف التاريخي للمذهب الجعفري الذي اعتمد في معظم مرحلة الأئمة الإثني عشرية مبدأ التقية لحماية الإمام والملة (أي تجنب الخروج على الإمام الجائر فيما قد يترتب عليه ضرب المذهب الشيعي أو إضعافه).

فيما فتح الباب لإشكالية عقائدية عززها دخول الرأسمالية إلى إيران وجملة التغييرات التي رافقت ذلك. ولم يكن لتقاطع المؤسسة الدينية مع الاتجاهات الوطنية المناهضة للاستعمار البريطاني إلا أن تطرح بقوة قضية دور رجال الدين في الحياة السياسية الأمر الذي بدا واضحا في قضية دستور ١٩٠٦ المأثور، والذي تمخض عن نيل المؤسسة الدينية اعترافا بصلاحياتها السياسية والمدنية في المادتين الأولى والثانية:

١ - الدين الرسمي هو الإسلام حسب المذهب الجعفري ويدين رئيس الدولة بهذا المذهب.

٢ - للعلماء حق مناقشة ورفض أي قانون إذا كان مخالفا لأحكام القرآن والشريعة الإسلامية.

لسنا بصدد تتبع حركة الأحداث منذ الدستور وحتى سقوط الشاه وما يعنينا هنا إشكاليات العلاقة بين المؤسسة الدينية والدولة التي عادت إلى الظهور بحدة وتعرض لها العديد من رجال الدين الشيعة منذ آية الله ميرزا الشيرازي في مطلع القرن، آية الله المدرس (قتل في السجن في ١٩٤٥)، آية الله قاشاني، وأخيرا وليس آخرا آية الله الخميني

يكثف الخميني المشكلة بالقول: (قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين قبل إن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، في طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟)[٢] (اليوم في عهد الغيبة لا يوجد نص على شخص معين يدير شؤون الدولة، فما هو الرأي؟ هل نترك أحكام الإسلام معطلة؟ أم نرغب بأنفسنا عن الإسلام)[٣].

بعد هذا الإقرار الصريح بغياب نص ديني للحاكم يعود الخميني ليقدم رأيه الخاص في محاضراته المنشورة بعنوان "الحكومة الإسلامية" والتي تتناول أولية الانتقال من الجهاز الديني إلى الدولة الدينية على أساس أن لا فصل بين الدين والسياسة، لا فصل بين الدين والدولة [٤]. إن غياب هذا الفصل يعطي حكم السلطان لرجال الدين باعتبارهم هم من يمثلونه. فمن اللحظة التي يكون فيها المنطلق إن (ليس لأحد حق التشريع في قبال تشريع الله، وليس لأحد حق الحكم في قبال حكم الله)[٥] فرجال الدين هم الأحق بهذا الحكم وهذا التشريع: (من المسلم به، يقول الخميني: الفقهاء حكام على الملوك. إذا كان لسلاطين على جانب من التدين فما عليهم إلا إن يصدروا في أعمالهم وأحكامهم عن الفقهاء، وفي هذه الحالة، فالحكام الحقيقيون هم الفقهاء ويكون السلاطين مجرد عمال لهم)[٦]

يعتمد الخميني في وجهة النظر هذه على مفهوم (ولاية الفقيه) في التراث الشيعي، هذا المفهوم الذي يعتبر الفقيه نائبا للإمام في غيبته وبالتالي حسب تعبير رضا مظفر) الحاكم والرئيس المطلق حيث الخلافة والولاية مفهوم واحد، أو على الأقل متراكب(: أننا نعتقد بالولاية، يؤكد الخميني، وبأن الرسول استخلف بأمر من الله ونعتقد كذلك بضرورة تشكيل الحكومة ونسعى من أجل تنفيذ أمر الله وحكمه ومن أجل إدارة الناس وسياستهم ورعايتهم. النضال من أجل تشكيل الحكومة توائم الإيمان بالولاية [٧] وعلى هذا فالحكام هم الفقهاء: إن خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلا إياه ليحكم في الناس وهذه الخصائص.. موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر فإذا اجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير)[٨]

العصابة المقدسة

من الضروري بمكان دراسة تركيب المؤسسة الدينية، وظائفها، تكوين كادرها وعلاقتها بالمجتمع الإيراني. فهذه المؤسسة تشكل أكبر تنظيم مراتبي اوتوريتاري في المجتمع الإيراني بعد جهاز الدولة عشية. سقوط الشاه (حوالي ١٨٠ رجل دين وموظفا وطالب) وهي تتمتع بامتيازات مادية كبيرة وعلاقة تاريخية وطيدة بالرأسمال التجاري الربوي الإيراني وشرائح اجتماعية تقليدية مختلفة، عدا قدرتها التعبوية عبر المساجد والمراكز

الدينية والاحتفالات الطقوسية المختلفة، إضافة لنشاطاتها الاقتصادية والاجتماعية الخاصة باعتبارها الرأسمالي الوحيد الواقع خارج رقابة الدولة ونظامها المالي والضرائبي.

يقوم المشروع الخميني، كما توضح كتاباته وخطاباته المختلفة على استلام فقهاء المؤسسة الدينية (العصابة باستعارة تعبيره [٩]) للسلطة السياسية في إيران باعتبارهم التعبير الوحيد عن سلطة إسلامية (خلفاء الرسول هم الفقهاء العدول، الفقهاء حصون الإسلام، الفقهاء أمناء الرسل)[١٠]، وسلطة الفقيه لا تقل عن سلطة النبي: (الفقهاء اليوم هم الحجة على الناس كما كان الرسول حجة الله عليهم وكل ما كان يناط بالنبي فقد أناطه الأئمة بالفقهاء من بعدهم)[١١].

إن تسلم الجهاز الديني للسلطة يجب أن يبقي له على استقلاليته التكوينية والوظيفية حتى يبقى بمنأى عن الجمهور وفوق الجمهور، ولذا ضرورة توسيعه لمؤسساته الخاصة وعدم دمجها بمؤسسات الدولة، ولو كانت إسلامية، مع الحفاظ على توازن بين الفقهاء وفق قاعدة (ولاية الفقيه لا تسمح له بعزل أو تنصيب الفقهاء الآخرين لأن الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية)[١٢]. فالخميني بحاجة لطمأنة الملالي الرافضة للحكم باعتباره فخا يمكن إن يضعف الجهاز الديني ويضرب مصداقيته.

حضور القواسم المشتركة

باستثناء البعد الجهازي ومفهوم ولاية الفقيه وخصوصيات الفقه الجعفري في الخمس وزوا ج المتعة وتفاصيل غير أساسية، نجد في كتابات الخميني إعادة استنساخ لاطروحات الاصوليات السنية في مفهوم الحاكمية وقدسية النص والشريعة وغياب التاريخية، هذه المبادئ يترجمها الخميني كاملة في كتابه المذكور:

– (الإسلام لا يحد بزمان أو مكان، لأنه خالد، فيلزم تطبيقه وتنفيذه والتقيد به إلى الأبد[١٢].

– (تنحصر سلطة التشريع بالله، وليس لأحد أيا كان، أن يشرع وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان) [١٣].

– (لا حاجة بكم إلى تشريع جديد، عليكم إن تنفذوا فقط ما شرع لكم)[١٤]

- (الخليفة ليس مبلغ قوانين أو مشرعا إنما الخليفة يراد للتنفيذ) [١٥].

لا تنطبق صورة الممارسة تماما مع النصوص في الجمهورية الإسلامية في إيران، فللمرأة حق التصويت وهي تشارك في أمور أساسية في المجتمع، كذلك للاقليات غير الإسلامية خمسة مقاعد في مجلس الشورى الذي يخضع إلى مجلس رقابة مكون من ٦ رجال دين يسميهم القائد الروحي الأعلى و٦ حقوقيين يختارهم رئيس السلطة القضائية ويسميهم المجلس، وبالطبع وحدهم الستة الأعضاء من رجال الدين يملكون صلاحية التحقيق في تواؤم النصوص التشريعية مع المذهب الجعفري. إلا إن تطبيق العقوبات الجنائية يعتمد العقوبات الجسدية من بتر ورجم وجلد، وليس هناك هامش للتعبيرات غير الإسلامية في الحياة السياسية، أما الطغيان السياسي فيعبر عنه الخميني في وصفه لدور القائد الروحي:مبدأ القائد الأعلى لولاية الفقيه كالروح في جسد النظام، بل أكثر من ذلك: إن صلاحية الدستور تعود لموافقة القائد الأعلى عليه. دون هذا أي حق لخمسين أو ستين أو مائة خبير، أي حق لأغلبية تصدق على الدستور، الوحيد المؤهل لوضع دستور للمجتمع هو القائد الأعلى [١٦] وقد أوجد خميني في ١٩٨٨ مجلس تحديد مصلحة النظام الذي يسمي القائد كل أعضائه وله دور الحكم بين المجلس ومجلس الرقابة. بمعنى إن اليد العليا للقيادة الدينية ومؤسساتها قادرة على تقييد كل صلاحيات الأجهزة المنتخبة وغير المنتخبة في البلاد.

للقائد الروحي أيضا حق تسمية رئيس السلطة القضائية مباشرة (المادة ١٥٧ من الدستور الإيراني)، كذلك يحدد الدستور حق ممارسة القضاء بما يتبع المبادئ الدينية (المادة ١٦٣) وذلك حرصا على العدالة: هذا الحرص يكاد يغيب عن اكثر من ١٥٠ محاولة اغتيال في اكثر من ٢٠ بلدا في العالم نظمتها أجهزة النظام، عن ٧٤ جلدة تنتظر كل امرأة يزيح حجابها قليلا عن مواصفات الباسدران مع عقوبة سجن تصل إلى العام، قانون منع الهوائيات في ١٩٩٦، آلاف ا لكتب الممنوعة وفق مبدأ تحريم الله الصناعة التي يجئ منها الفساد محضا)[١٧]، عن ٢٠٨ عقوبة إعدام بحق البهائيين من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٢، وعن وجود اكثر من ١٩ فقرة في القانون الجنائي الإيراني لتطبيق حكومة الإعدام؟

ملاحظات

١ - يؤخذ الخمس من قبل رجال الدين الشيعة الاثنى عشرية من جميع المكاسب والمنافع والأرباح وعلى كل الأصعدة، وليس فقط من غنائم الحرب.
٢ - روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، الحركة الإسلامية في إيران، منشورات الأعلمي، بيروت، دروس فقهية ألقيت في النجف تحت عنوان) ولاية الفقيه (١٣٨٩، ص.٢٦
٣ - نفس المصدر، ص ٤٨.
٤ - نفس المصدر، ص ٢٠.
٥ - من خطبة للخميني يستعيرها حرفيا محمد حسين فضل الله، تلميذه اللبناني في: قضايانا على ضوء الإسلام، الزهراء، بيروت، ط ٥، ١٩٨٣، ص ١٠٥.
٦ - الخميني، مذكور، ص ٤٦.
٧ - نفس المصدر، ص ٢٠.
٨ - نفس المصدر، ص ٤٨ - ٤٩.
٩ - نفس المصدر، ص ١٠٤.
١٠ - نفس المصدر، ص ٥٦، ٦٥، ٦٧.
١١ - نفس المصدر، ص ٨٠.
١٢ - نفس المصدر، ٢٥.
١٣ - نفس المصدر، ص ٤١ - ٤٢.
١٤ - نفس المصدر، ص ١٣٤.
١٥ - نفس المصدر، ص ١٩.
١٦- إيران: الطغيان باسم الله، تقرير للفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، بالفرنسية، أبريل ١٩٩٧، ص ٤.
١٧- ثمة نصوص واستشهادات في المنع والرقابة نعتبر مجرد استعادتها إهانة لحق التعبير، وتنتشر هذه الأفكار حتى حيث الأصولية لم تصل السلطة بعد، فينشر المكتب الإسلامي في بيروت كتابا يطالب بحرق واتلاف كتب معينة، ويكتب الشيخ فضل الله في لبنان التعددية الإجبارية عن تحريم كتب) الضلال (:) من غير المعقول أن يحكم العقل بإزالة الظلم والفساد من العالم، ويوافق على إبقاء الفكر المتحرك الذي يمد الفساد بالقوة (ويضيف بعد هذا في رسالة غير مباشرة إلى دور النشر البيروتية:) يصرح الفقهاء بأن حرمة حفظ الضلال لا تقتصر على كتابته وبيئته و شرائه بل يتعدى ذلك إلى طبعه وحفظه.. لأن المطلوب هو إزالته نهائيا من واقع الفكر الإنساني وحياة الإنسان (قضايانا، مذكور أعلاه، ص ٩٥ - ٩٦

صراع وعنفان

الصراع السياسي والاجتماعي والحركة والإسلامية

إن تناول هذا النص للاصوليات الإسلامية حصرا لا يعني اطمئنان نشطاء حقوق الإنسان للاصوليات غير الإسلامية. أ ننا نعتبر الأصولية ظاهرة شعبوية (populist) فظة للانخراط في القيم التقليدية تتجلى على الصعيد العالمي، وليس فقط البيئة العربية و/أو الإسلامية.

متمثلة غالبا بالثلاثي "أمل، مساعدة، بيت" (Hope, Help, Home) ومعبأة بهوس (القيم الخاصة (و) القوانين الخاصة (و) شعب الله المختار)، هذه الظاهرة تشكل تحديا كبيرا لنشطاء حقوق الإنسان والديمقراطيين. ومهما فعلنا، لا نغطي ظاهرة الكنيسة المعمادية والإنجيلية في الولايات المتحدة الأمريكية، الأصولية الكاثوليكية والهندوسية، التطرف اليهودي، وصغار الطوائف التي تتكاثر كالفطر على سطح كوكبنا.

من الصعب الاكتفاء بالنقاط المشتركة لوصف ظاهرة قائمة بالأساس على التمايز بين الثقافات. ولكن من الضروري عدم الوقوع في فخ إقامة هرمية أو تصنيفات تفضيلية الأمر الذي يصب في خانة الأصوليين الذين يبنون منطقهم التفاضلي على أسس مشبعة بالتبسيطية والسطحية.

كما ذكرنا، فقد كانت أولى التظاهرات المعاصرة للأصولية إثر سقوط الخلافة العثمانية.

و قد احتاج الأمر لبعض الوقت لكي يتحول من ظاهرة رد فعلية إلى ظاهرة اجتماعية. وكونه قد كان من الصعب تنصيب الخلافة الهرمة كأنموذج للمستقبل، فقد تم خلق هالة

مقدسة حول المدينة المنورة عاصمة النبي وصحبه وليس استنبول التي لم تعد أنموذجا لأحد. ولمقاومة الغزو الرأسمالي العام، لم يمتنع الأصوليون عن إقامة تحالفات مع الفئات التقليدية والمحافظة لحركة التحرر الوطني.

ولم تأخذ هذه الظاهرة بعدا جماهيريا إلا في زمن الأزمات، في هذه الظروف، تنتقل الحركة من النطاق الحرفي (من حرفة) إلى مرحلة التكوين الخصبة.

تعتمد مرحلة التكوين هذه باستمرار على التعبوية والغاية المعلنة هي إقامة حكم الله في الأرض بعد إن طغى فيها البشر وعاثوا فسادا وظلما. والوسيلة الخاصة السحرية هي إعلان الجهاد بالمعنى الواسع للكلمة.

أدى تجاوز الحركة الأصولية من قبل حركات التحرر الوطني في البلدان الإسلامية وتهميشها نتيجة لخيارات عنفية عدوانية على المواطنين إلى تعميق عزلة لم تستطع فكها إلا بالعمل الميداني مع الناس، في حقبة كان فيها الشعب مسيح الأحزابً اليسارية كافة. لقد اكتسبت الحركا ت الأصولية وأكسبت الكثير عبر تجربتها الاجتماعية وأصبحت الجمعيات وعملها الخيري والتعاوني صلة الوصل مع جمهور المنسيين والمنبوذين الأمر الذي أعطاها بعدا تعاونيا وسمة شعبوية جديدة.

لن نتوقف كثيرا عند السياسة التي تتغذى من الانفعالات الإنسانية والتي أتقن الأصول يون، ككل الحركات السياسية التعبوية، فن ممارستها، وخاصة في ظروف النزاعات المسلحة (أفغانستان، حرب الخليج، البوسنة، تشاشان، كشمير)، أما خطابهم المعادي للمرأة فقد أثلج صدر الفحولة الابوية المهددة بقيم جديدة لعلاقات الجنسين في أكثر من بلد إسلامي، لذا لا ضير مثلا في أن يشكل هذا الخطاب وصفة مشتركة للقامع الأصولي والمقموع الأصولي أيضا في الجزيرة العربية (السعودية) حيث البعلية في صلب الهوية الرجالية التقليدية.

محاولة تحديد اصطلاحي

بالرغم من اختلاف النبرة هنا أو هناك، تستحق الأصولية الإسلامية اسمها من موقفها الحقوقي من ثلاثة قضايا تترجم مشروعها بالملموس على صعيد الواقع:

١- تعريف الشخص

٢ - العقوبات الجسدية

٣ - مسألة العنف

هناك مشكلتان نلحظهما كلما تناولنا تعريف الأشخاص: الأولى تتعلق بوضع المرأة والثانية قضية الأقليات الإسلامية وغير الإسلامية.

و سنأخذ كعينة هذه المرة مثلا من الجزائر وآخر من سورية:

بدأ الشيخ سلطاني معركته مع حكومة بن بله في ١٩٦٥/٣/٢٦ معترضا على سياسته الإصلاحية بشأن النساء ومنذ ذاك التاريخ، شكل الهجوم على أي إجراء انعتاقي للنساء في الجزائر أحد ثوابت الأصولية في هذا البلد. فعبر الملاحقة والإزعاج المباشر باسم إقامة وضع اخلاقي في البلاد في الثمانينات وضعت الحركة الإسلامية السياسية أولى بصماتها في الجامعات لتفرض نفسها على جمهور الطالبات بالقوة في العقد الأخير[١]

ويعتمد الأصوليون باستمرار سلاح الكلمة العذبة للحديث عن النساء. في مقابلة لصحيفة "لوتر جورنال" الفرنسية يصف عباسي مدني المرأة) بالكائن المحترم، القريب من المقدس)[٢]. مع انه رفض باستمرار خطاب الإصلاح الديني حول وضع مساو للجنسين.

وللرد على الحركة النسائية أو المنادين بالمساواة قلما يتم التعرض للشياطين المحلية الصغيرة، فالصهيونية العالمية والصليبية الع المية ادركت، كما تقول لنا صحيفة المنقذ، لسان حال جبهة الخلاص الإسلامي دور المرأة في تعليم أبناء المسلمين ولذا يحاولون تحريفها عن طبيعتها ودورها؟ [٣]. بالطبع ليست المناضلة الجزائرية من اجل حقوقها سوى بيدق صغير في أيدي مؤامرة عالمية كبيرة؟

و في حين تتميز بيا نات الجماعات الإسلامية المسلحة بلهجتها المتطرفة والمتعجرفة تجاه النساء، فان) القضية (لسان حال منتخبي جبهة الخلاص في الخارج تخوض معركة ممنهجة ضد مؤتمر بكين على لسان رية منزل تنادي العالم لرفض العبث التخريبي والهجمة الهدامة بكل انحرافاتها رفضا صريحا لا موار بة ولا تخاذل فيه [٤].....

في سورية، أخذت قضية الأقليات غير السنية أبعادا غير معقولة مع دعاوى الإخوان المسلمين. ما من شك إن التجمع المصلحي العسكري الحاكم منذ ١٩٧٠ قد حاول استغلال المسألة الطائفية والروابط العضوية بكل الوسائل، وفي قيادة الجيش والقوات الخاصة وسرايا الدفاع والصراع وأجهزة الأمن، أما إن يكون ذلك ذريعة لتبرير تجريم وتكفير الطائفة العلوية برمتها، فالفرق واسع بين الفعل ورد الفعل. ومع هذا وجد الإخوان الفرصة لإعلان حرب طائفية تغذي النبض البدائي في زمن الأزمات. فلنأخذ مثلا لهذا

الخطاب:

(ابتليت سورية بطائفة حاقدة أجمع فقهاء السنة والشيعة على كفرها وردتها وسجل كبار المؤرخين خيانتها وغدرها)[٥]

لا حاجة لإعادة توزيع المنشور الذي يحتوي فتاوى التكفير منذ ابن تيمية بحق النصيرية والتي جعل منها الإخوان برنامجا سياسيا... وإن كان من خدمة أداها خطاب كهذا فهو تقوية السلطة التسلطية التي وجدت به مبررا لتشديد عسفها وقمعها مصدرة قانونا قرقوشيا عن مجلس الشعب بإعدام كل من ينتمي لحركة الإخوان. هذا القانون الذي وان لم يعد يطبق منذ ١٩٨٥، يشكل، في الجانب الآخر للمعادلة، نقطة عار في بلد صدّق على العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

٢ - العقوبات الجسدية أو الحدود هي التعبير الأكثر وضوحا لما يسميه الأصوليون تطبيق الشريعة الإسلامية. ففي معظم البلدان الإسلامية حيث دخلت كلمة المجاهد قاموس حركة التحرر الوطني، وكانت التغيرات التي مست وضع المرأة الحقوقي جد قليلة، تشكل العقوبات الجسدية، التي طبقت بشكل منتظم في بلد إسلامي واحد هو العربية السعودية في هذا القرن، رمز العودة إلى الإسلام الأول، فهي نقطة التمايز مع المعتدلين من المسلمين، ويكفي أن نلاحظ التنازلات التي قدمتها الجماعة الإسلامية في باكستان لضياء الحق مقابل فرضه الحدود على باكستان وآزاد كشمير، والموقف المتواطئ للجبهة القومية الإسلامية من جعفر النميري منذ طبق العقوبات الجسدية لفهم مدى حاجة الحركة الأصولية إلى هذا الرمز الذي يشكل قطيعتها مع روح العصر.

لم تكن العقوبات الجسدية موضوعا محرما للنقاش قبل ١٩٢٥، وحتى في السنوات الأولى للإسلام ، لم تطبق هذه العقوبات بشكل منهجي. إلا أن هذه المسألة تأخ ذ بعين الاعتبار البعد الرمزي والاستعراضي قبل أن تكون موضوع طهارة قدسية. الرمز قائم على التفرد: لا أحد سوانا يقطع يد السارق ويرجم الزانية المحصنة ويقطع اليد والرجل من خلاف في الحرابة ويجلد شارب الخمر. إن هذه العقوبات، مع الحجاب واللحية، تحول الملصق الأصولي إلى الشارع المتميز والحي المتميز والقوانين المتفردة فيما يفصل بين حزب الله وأحزاب الشياطين؟ والا ما معنى هذا الإصرار الأعمى للأصوليين رغم انهم كلهم يذكرون بأن عمر لم يقطع يد السارق في عام المجاعة وكلنا يعلم أن ٩٣٪ من المسلمين ينتمون اليوم إلى عالم المجاعة والفقر. هذا إذا لم نتناول التغييرات العميقة التي عرفتها

البشرية في مسألة العقاب والنقاشات الثرية التي تجري اليوم حول أشكال العقوبات البديلة. بالمقابل لهذا، ليس هناك برنامج تنموي جدي واحد طرحته الجماعة الإسلامية في باكستان، مثلا، منذ ولادتها؟

٣ - هل هناك استراتيجية لاستعمال العنف في الأيديولوجيات الأصولية؟ برأينا لا، هناك أوضاع تفرض أساليب عمل وتصرفات. فالعنف تجاه المجتمع، وسيلة تعبير سياسية عوجاء في جماعة غير ديمقراطية أو معادية للديمقراطية، ولا تشكل الفتوى في وضع كهذا سوى التبرير المعطى لتغطية بشاعة الفعل. والا كيف يمكن إقناع المسلم البسيط باغتيال راهبة بعد أربعة عشر قرنا من غياب كامل لممارسات كهذه في تاريخه وثقافته؟

العنف أيضا هو افضل ميزان حرارة لقياس طبيعة العلاقة بين الجماعة الأصولية والمجتمع من جهة، وحالتها الحقيقية من جهة ثانية. فهو يلعب دور الصاعق في عملية ضرب استقرار الآخر تحت خطر ضرب استقرار الذات. لذا فان العنف يسرع في عملية التكوين أما نحو انتصار يعزز العسكرة للأطراف المشاركة في الصراع (في أفغانستان، كل شئ مباح في الصراع الإسلامي الإسلامي من أجل السلطة)، وNما انشقاقات وتبعثر يتبع الهزيمة العسكرية. وفي الحالتين، نحن أمام فترة التفكك (Décomposition) مع كل المخاطر التي ترافق السلوك الانتحاري.

الداخل والخارج

هل يمكن أن نطرح الرهانات الاجتماعية-السياسية للحركات الأصولية دون أن نأخذ بعين الاعتبار البعد الجيو-سياسي العالمي والمجتمع المشهدي في الغرب؟

منذ وصول الخميني إلى فرنسا، اخذ الإسلام السياسي بعدا إعلاميا هائلا في المجتمع المشهدي الغربي، ويمكن القول بأن هناك ما يبرر ذلك مع صعود حركات أصولية في عدد هام من البلدان الإسلامية.

إلا إن زيادة العيار تبدو واضحة للعيان. فنحن نعيش في حقبة تشكل فيها الإسلامية بضاعة جيدة للبيع. ولكي تباع بثمن مناسب، يجب أن تثير الرأي العام العالمي، الأمر الذي يتجسد في الاستعمال الإعلامي المفرط لكل صراع مثير ولكل قضية تشكل نوعا من المواجهة بين ثقافات مختلفة. وكأن الإعلام يسعى لإخفاء البؤس في الحياة اليومية عبر

إعادة الإنتاج الدائمة للأعداء.

فبالرغم من وجود قرابة مائة مناضل متميز لحقوق الإنسان في مدينة اوبسالا السويدية لمناقشة محصلة مؤتمر فيينا بعد عامين على انعقاده، فشل المنظمون في تنظيم مؤتمر صحفي كون الموضوع لا يهم وسائل الإعلام. بعد شهر من هذا، وصل العاصمة السويدية صحفيون من شتى أنحاء المعمورة لمتابعة قضية وجود متطرفين إسلاميين فيها ومجلة احتلت صدارة نشرات الأخبار العالمية لأكثر من أسبوع: الأنصار.

أية دعاية افضل لنشرة مهمتها إعادة تدوين العمليات العسكرية الملونة إسلاميا من كل حدب وصوب، فلنأخذ مواضيع هذا العدد الشهير:

- في الشرق والغرب، في الجنوب والشمال، كتائب الجماعة الإسلامية المسلحة تضرب الطغاة بقوة
- جنود الجماعة الإسلامية في مصر يصعدون عملياتهم الناجحة
- في فلسطين: كتائب القسام تقتل عددا من أبناء القردة والخنازير.
- انفجار عنيف يهز العاصمة الصليبية الفرنسية باريس.

المقالات المنشورة تعتبر تحريضا واضحا على الحقد والعنف، والديمقراطية السويدية تسمح بذلك. (فخار يكسر بعضه)، فليس هناك مخاطر محلية منظورة لهذا الخطاب في عقر دارها. لماذا تفتح معركة إذن مع أناس يقدمون أنفسهم كبدائل سياسية محتملة؟

إن إحدى نقاط قوة الحركات الأصولية مصدرها هذه اللعبة التي تذكرنا بما يقال في وصف الهستيري:"إن لا يمثل في مسرح، فهو نفسه مسرح". حيث إن المجتمع المشهدي يرتد على سادته ويصبح أداة بيد المتطرفين الأصوليين، كما أنه التعبير عما هو سطحي في الغرب. ألم تحضر الجماعات الصغيرة، قبل عشرة أعوام، في الضاحية الغربية نفسها بوضع يافطات كتبت بالإنجليزية في كل مرة تستلم فيها وكالة أنباء غربية فيديو كاسيت لأحد الرهائن يستتبع زيارة للشيخ فضل الله، الذي نصب أبا روحيا لحزب الله، لمناجاته التدخل للإفراج عنهم؟

"كانت حقبة ذهبية، يقول شقيق أحد الأصوليين الشيعة، فالعالم كله كان يسمع صوت المستضعفين"؟

بعد عقد من الزمن، تستعمل "القضية" [٦] نفس المنطق في حديثها عن اختطاف طائرة "اير فرانس" من مطار الجزائر، ما هي منعكسات موقف كهذا على عزلة جبهة الخلاص

وثقة الناس في مصداقيتها؟

من المؤكد إن مواقف الشيخ راشد الغنوشي النقدية من قضية العنف الأعمى قد أعطت من المصداقية لخطابه ما افتقده العديد من الذين صمتوا عن هذا الموضوع؟

متوجها إلى لانغ وكوبر، كتب جان بول سارتر: "ليس بإمكاننا دراسة أو معالجة حالة عصاب دون الاحترام الأصلي لشخص المعالج، دون جهد دائم للتوقف عند الحالة في الأساس، لإعادة المرور بها، دون مسيرة تستهدف الحصول على إجابات من الشخص نفسه على هذه الحالة. وأنا أؤكد مثلكم، أن المرض العقلي كمخرج للعضوية الحرة، في وحدتها الشمولية، يُبدع ليتمكن من العيش في وضع لا يطاق العيش فيه"(٧).

كنت قد قرأت كتاب "العنف والعقل" هذا بعد عام من وصول الخميني إلى طهران، في معمعان الفورة الأصولية، واذكر انني توقفت طويلا جدا عند هذا المقطع. ومنذ ذاك التاريخ وأنا أصر على رفض استعمال أية تعبيرات باثولوجية بشأن الظاهرة الأصولية. ولكنني بالمقابل اعتقد، انه ليس بالإمكان الرد على هذه الظاهرة دون الاحترام المبدئي والصارم لمبادئنا كنشطاء حقوق إنسان، كونها وحدها تعيد روح الحياة إلى من لم يعد لديه أية قناعة بوجود هذه الحياة في عالمنا.

ملاحظات

Al-Ahnaf, Botiveau, Frégosi, L'Algérie par ses Islamistes, Kart hala, 1991,-١
P.242.

L'Autre Journal, N 1 , Mai 1990 - ٢

٣ – مجلة المنقذ،الجبهة الإسلامية للإنقاذ، الحقيقة حول المساواة، العدد الثالث.

٤ – القضية، د/هدى ص.ل، مؤتمر المرأة ببكين، إلى أين؟، العدد ٢٦، اسبتمبر ١٩٩٥

٥ – مذكرة من قيادة الثورة الإسلامية في سورية، النذير، العدد ١٨، ٣١ أيار ١٩٨٠.

٦ – القضية، قصة اختطاف الطائرة الفرنسية، العدد ١٢، ٣٠ ديسمبر١٩٩٤.

R.D.Laing, D.G.Cooper, Reason & Violence, Tavistock, 1979. P 7 -٧

الأصولية والعنف في المجتمعات العربية و / أو الإسلامية

اجتمعت قبل أعوام بمجموعة لمنظمة الع فو الدولية تعمل على معتقل رأي من حركة إسلامية سياسية، وأثناء النقاش، لاحظت موقفا انفعاليا واضحا بين أعضاء المجموعة: من جهة امرأة كبيرة في العمر تبدي تعاطفها مع المعتقل بشكل كادت تصور لي معه إن ما سمعته عنه يؤكد أن أيمانه بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان يعايش أيمانه بالبرنامج السياسي لحركته وأنها سعيدة جدا بالدفاع عن هذه الحالة. ومن جهة ثانية، كان هناك امرأة في الثلاثينات من عمرها، تحاول، رغم حماسها الكبير، أن تناقش كيفية الدفاع عن معتقل يمكن أن يتحول بمجرد كسبه معركته من ضحية إلى جلاد، وقد ناقشت معي المشكلة بشكل أوسع من الحركة الإسلامية السياسية وبأمثلة من المعتقلين الستالينيين أو الشوفينيين الذين لم يحملوا السلاح، وكان السبب الوحيد لاعتقالهم كونهم يعتنقون آراء مغايرة للسلطة، وكان من الواضح أن مجرد الدفاع عن شخص، يخلق وضعا نفسيا خاصا يجعل من الصعب في حالات كثيرة أن يتمكن المرء من أخذ مسافة تسمح له بالتمييز بين الضحية وقضيتها، والتي لا تتناسب بالضرورة مع المبادئ الأولية لحقوق الإنسان.

يتوقف الحديث عن المساواة في الحقوق عندما لا يشمل هذا المبدأ من لا يشاطرنا هذا المفهوم. وبهذا المعنى، فان جملة كتاباتنا النقدية عن الحركة الإسلامية السياسية هي جزء من حق وواجب: حق التعبير عن معضلة من معضلات حياتنا اليومية، وواجب تخطي

التبني العفوي لحالات لا تتورع عن وصف الشرعة الدولية لحقوق الإنسان بمؤامرة دولية لغزو ثقافتنا وحضارتنا، إلى الدفاع الواعي عن كل حالة غير ديمقراطية تكون ضحية العسف هنا أو هناك.

إن محاولة تنطية الفراغ في مكتبة حقوق الإنسان حول الإسلام والأصولية والتراث وعلاقة هذا الثلاثي بالحقوق السياسية والمدنية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية قضية تعنينا جميعا. وهي من المهمات الأساسية لانتقال حركة حقوق الإنسان من نطاق الفعل المباشر إلى تفاعل هذا الفعل مع الفكر التنويري الضروري لبناء مجتمع إنساني جدير بالتسمية.

ليس من المبالغة اعتبار الحركة الإسلامية السياسية الابن غير الشرعي لوفاة الخلافة العثمانية في شهر آذار (مارس) ١٩٢٤. وليس من الغريب أن يكون ظهورها في مصر، التي كانت آنذاك مركز صراع حقيقي بين الحداثة والتقليد، السلفية والإصلاح، الديمقراطية والاستبداد، والتمسك بالقديم ورغبة التجديد. مصر هذه، التي عرفت عاصفة التجديد الإسلامي مع طباعة كتاب (الإسلام وأصول الحكم) في نيسان (أبريل) ١٩٢٥ للشيخ علي عبد الرازق، رمز الاطروحات الإ صلاحية الداعية للفصل بين الخلافة، باعتبارها مؤسسة سياسية دنيوية، والإسلام، باعتباره تبشيرا روحيا نبيلا وليس استراتيجية سلطة. في هذا البلد، أسس حسن البنا جماعة الأخوان المسلمين، التي أصبحت مع الحركة الإسلامية للهندي أبو الأعلى المودودي في باكستان والتيار الحسيني عند الجعفرية (الذي ينتمي اليه الخميني) العربة التي تحمل تفسيرا للإسلام لا يتورع عن اختيار بعض ما في التجربة والثقافة الغربية (كالجمهورية التي عمدت إسلامية، الحزب السياسي في تعبيره اللينيني، والثورة)، الأمر الذي لم يترافق بتنازلات على صعيد القراءة ا لأكثر انغلاقا وتقليدية للنص الديني.

هكذا، ومنذ خمسين عاما، لا تتوقف الحركة الإسلامية السياسية في أشكالها المعروفة عن الدفاع عن المحاور التالية:

- الإسلام نظام شامل يمس كل معالم الحياة فهو دولة وحكم وأمة ومبعث القوة والرحمة والقانون والثقافة والعدل والعلوم ومصدر الغنى، وهو جهاد سيف ورأي وكلمة وعقيدة، ومنهج حياة.

- الله هو المشرع الوحيد، وليس للإنسان إن يعدل أو يمس فيما إرادة الله للبشر من

طريقة في الحياة، ومهمة البشر أن يطبقوا هذا حرفيا.

- الإسلام كل متكامل يؤخذ كله أو يترك كله.(خذوا الإسلام جملة أو دعوه - سيد قطب).

في ١٩٤١، ظهر نص صغير في المجلة الشهرية "ترجمان القرآن"، كتبه أبو الأعلى المودودي بنفسه، لم يلبث، بعد عقود، إن اصبح قسم المتطرفين الإسلاميين من المغرب إلى إندونيسيا:

"لا بد من وجود جماعة صادقة في دعوتها إلى الله جماعة تقطع صلاتها بكل شئ سوى الله وطريقه، جماعة تتحمل السجن والتعذيب والمصادرة وتلفيق الاتهامات وحياكة الأكاذيب وتقوى على الجوع والعطش والحرمان والتشريد وربما القتل والإعدام. جماعة تبذل الأرواح رخيصة وتتنازل عن الأموال بالرضا والخيار وتقدم كل ما تملك قربانا في سبيل إقامة مجتمع الإسلام ونظامه.".

كان هذا نص الدعوة إلى تشكيل الجماعة الإسلامية في باكستان في ١٩٤١/٨/٢٥ وفي حين شكلت محاضرات المودودي الأولى حول النظام السياسي في الإسلام القاعدة الأيديولوجية للأصولية السنية، كان الخميني يبلور مفهوما سياسيا مباشرا لمصطلح ولاية الفقيه في التراث الجعفري أخذ شكله النهائي في "الحكومة الإسلامية" ويسعى لنيل تأييد الجهاز الديني الشيعي له.

و بعيدا عن كل مرجعية غربية، وفي عقم وفقر صحراء نجد، وصل تلامذة محمد بن عبد الوهاب للسلطة بالتحالف مع آل سعود. وبذلك كانت المملكة السعودية-الوهابية أول دولة تطبق منذ ١٩٠٣، العقوبات الجسدية: أي التعبير الرمزي لتطبيق الشريعة في اللاوعي الجماعي للأصوليين المسلمين.

في باكستان، رفضت الجماعة الإسلامية وحدة شبه الجزيرة الهندية والإسلام الجغرافي الذي دعت اليه الرابطة الإسلامية لجناح. فحسب المودودي (فان دولة قومية تحمل راية الإسلام ستكون اشد وطأة في قمع الانقلاب الإسلامي). إلا أن التقسيم الطائفي للمنطقة لم يلبث أن يعزز الاطروحات الإسلامانية التي حصلت على تنازلات كبيرة منذ آذار (مارس)،١٩٥٦ تاريخ تبني الباكستان لدستور مؤسلم. أما في إيران، فقد نجح صعود التيار الوطني في تهميش الجماعات الأصولية الصغيرة، إلا أن الشراسة التي حورب بها هذا التيار محليا وأمريكيا، عبر ضرب تجربة مصدق، أعطى الفرصة للجهاز

الديني الشيعي الذي وجد فراغا كبيرا من ملاحقة الوطنيين والتقدميين. في سورية ومصر، كان التقدم الكبير للحركة القومية العربية وراء وضع حركة الإخوان المسلمين في الثلاجة لزمن. ولم يكن لمحاولات التفجير التي قامت بها الحركة ضد السينمات والأماكن العامة إلا إن تعزز عزل الحركة في الخمسينات.

أسماء ثلاثة، تلخص البرامج المتبعة من قبل حركة الإخوان المسلمين منذ ١٩٦٧: حسن الهضيبي (مصر)، مؤلف كتاب (دعاة لا قضاة) والذي يرفض استعمال العنف بين المسلمين ويجنح للدعوة المسالمة. سيد قطب (مصر) رمز الجناح الراديكالي ومرجع المتطرفين. وعصام العطار (سورية)، المدافع عن أنموذج برلماني ومنظمة إسلامية غير عنيفة.

هؤلاء الأسماء، الذين ينتمون للجيل الثاني للحركة، يبقون جميعا ضمن النطاق الأيديولوجي التاريخي. في حين ثمة أسماء جديدة اليوم، تدافع عن أطروحات إصلاحية اكثر ديمقراطية وأكثر تسامحا واجتهادا في فكرهم السياسي والاجتماعي.

مع اقتراب التاريخ الرمزي للقرن الخامس عشر للهجرة (نوفمبر ١٩٧٩) تتابعت الأحداث بشكل متسارع: الهزيمة العسكرية للأنظمة العربية أمام إسرائيل في ١٩٦٧، وفاة الرئيس جمال عبد الناصر (١٩٧٠)، أيلول الأسود (١٩٧٠)، استلام الفريق الأسد للسلطة في سورية (١٩٧٠)، الخ. جملة هزات خلقت فراغا كبيرا في الحياة السياسية في العالم العربي مع شحنات الإحباط واليأس المرافقة.

لقد أدى التهميش الاجتماعي-السياسي والاقتصادي لقطاع كبير من السكان من قبل السلطات التعسفية إلى خلق الظروف المثالية للجنوحات الانفعالية واللاعقلانية الجماعية وكانت هزيمة الأيديولوجيات الكبرى في عصرنا عاملا آخر للانكفاء على الذات المترافق مع خطاب محلي قابل للقراءة والفهم. ولم يكن لعنف الدولة البوليسية إلا أن يجعل من العقوبات الجسدية من جلد وبتر ورجم من عاديات التفكير مع وجود اكثر من أربعين وسيلة للتعذيب في بعض البلدان؟

هل ثمة أفضل من حالة الطوارئ من أجل جعل ثقافة الطوارئ شعبية في مجتمع ما؟

كل هذا مع التأييد المادي والأدبي للعدو اللدود للاتجاهات القومية: العربية السعودية.

العنف الاجتماعي هو غالبا فعل الذين تحكم عليهم المنظومة السياسية السائدة بالصمت بعد نبذهم من الشبكة الحيوية المجتمعية. في البلدان الإسلامية بعد الاستعمارية، ضحت السلطات الاوتوريتارية بجيلين مصدرة عليهما الحكم بالصمت

الشمولي. وإذا سمحت المساجد بانقطاع ما في هذا العزل الإجباري للمنفيين، فهي لم تقدم يوما لهم الخبز واللبن. وبهذا الإطار، كانت الأيديولوجية الشمولية للأصوليين تستجيب لحاجة، في نطاق كون برنامجها يؤكد على التضامن والأخوة ضد مجتمع كل من يده له) وتعرض بكرم لجنتين تم عرضهما بشكل مثالي مبالغ فيه، الأولى النظام الإسلامي المنشود، والثانية جنات عدن في الآخرة.

وهكذا أخذت الحركات الإسلامية القياد بلغة بسيطة وتعبوية تقدم للجمهور نسيان كلام الله باعتباره اصل كل علة في مجتمع متورم بالمشاكل و(الشريعة) باعتبارها ال علاج السحري لكل المصائب.

من ١٩٧٨ إلى ١٩٨٢، شهد العالم الإسلامي حمّى الحركات الأصولية في السودان وسورية ومصر وإيران وتونس والباكستان والعربية السعودية الخ. وفي الانتقال من عذب الكلام إلى الممارسة ظهر للعيان ترجمة الخطاب الأصولي على ارض الواقع، ويمكن القول إن التجربة العيانية، اكثر منه جرأة المثقفين، هي التي كانت وراء إزالة هالة الإسلام السياسي: النزعة الطائفية العمياء في سورية، العصبوية الجعفرية والقمع المعمم في إيران، الدعم غير المحدود من المودودي للجنرال ضياء الحق مقابل تطبيقه الحدود. التعاون عالي المستوى مع المخابرات المركزية الأمريكية في أفغانستان، اغتيال مثقفين يساريين في لبنان، احتلال الأماكن المقدسة في مكة...

و لم يلبث التعاطف الذي حصل عليه الأصوليون في صفوف اليسار والمعتدلين إن تراجع. وللأسف، اكتشفت المجتمعات الإسلامية في حمامات دم، الأبعاد التراجي دية للمشروع الأصولي في أكثر من بلد.

في أربعة أعوام، قدمت الحركة الإسلامية نفسها في كل ما غزلت من ثياب: إعادة الاعتبار لحياة الجمعيات، العمل الاجتماعي والطبي الميداني، المدارس الدينية واللغوية في بهو المساجد، حركة طباعة ونشر جد واسعة. ولكن أيضا تفجير مدارس، احتلال الكعبة، تقييد الحريات في إحياء نفوذها، أخذ رهائن، اغتيالات، انقلاب، هجوم على كل ما هو "غير إسلامي".

لقد كان لفشل بعض هذه الحركات كبير الأثر في وقف الموج العاصف لصالحها في بعض البلدان، وذلك على الأقل في نماذج البلدان التي تعرف تاريخيا هذه الحركات. ومن المفارقات أن تطبيق الشريعة من قبل الدكتاتور نميري في السودان في سبتمبر (أيلول)

١٩٨٣، هو الذي -من وجهة نظرنا- شيّد انحطاط "برنامج" اصبح في خدمة "القامع" كما هو في خدمة "المقموع".

و في الوقت الذي بدأ فيه عدد من الإسلاميين طرح الأسئلة حول مقومات الحركة الأيديولوجية ومستقبلها فيما يترجم بظهور، يتابع الناجون من المستنقع الأفغاني من أفغان وغير أفغان، أبناء الإنتاج الرث للاسلامانية في المغرب، العصبة العسكرية في السودان، ومزيج عجائبي من القبلية والسلفية في اليمن ، يتابع هؤلاء إعادة استهلاك الخطاب الذي ساد في١٩٧٨-١٩٨٢، مثيرين الانتباه إلى ظاهرة تعيش أزمة عميقة يعود الفضل في استمرارها، إلى الأزمة المعممة التي تعيشها البلدان المعنية أكثر من أي شئ آخر.

يمكن وصف المرحلة التي سادت من ١٩٧٨ إلى ١٩٨٢ باعتبارها تلك التي جعلت الحرب ضد الصليبيين، العلمانيين، الصهاينة، الشيوعيين والناصريين - الايوب خانيين في الترجمة الباكستانية مهمة مقدسة باعتبارهم أعداء الله. لقد عادت لغة مصادرة الله والإسلام إلى السطح بعد ١٥ قرنا على اغتيال علي بن أبى طالب باسم حكم الله والإسلام ولم تمتنع بعض الحركات عن استعمال تعبير يثير اشمئزاز العديد من المسلمين (حزب الله). وكأن الله سلعة سياسية للمزاودة. وإذا ما تناولنا أدبيات هذه الحقبة لوجدناها معبأة بلغة حاقدة يغيب عنها التسامح كلما طرحت قضية الاختلاف في الرأي: للمثال فقط، استعمال تعبيرات مثل الأفعى المارونية، العملاء البهائيين، المرتدين والكفرة النصيريين، الصليبية الحاقدة... لغة الاتهام الشاملة والمبسطة هذه تشمل أبناء الطائفة والدين: أهم رجال الدين الشيعة الذين لم يساندوا خميني اتهموا بالنقاق والمنافقين في أدبيات وأحاديث التنظيمات الموالية والممولة من إيران. الحركات السنية الممولة سعوديا تصدر الكتب المجانية حول الخميني الكافر الدجال وجناح حركة الإخوان الممول سعوديا يتحدث عن احتلال الكعبة من قبل العتيبي باعتباره مؤامرة خبيثة حاقدة ويطالب الحكام في السعودية بسد كل الثغرات على المغرضين وإغلاق كل المنافذ باعتبار إن وراء هذا العمل ايد أجنبية وتخطيطا صليبيا صهيونيا الحاديا (الاعتصام، عدد ١، سنة ٤٣، ديسمبر ١٩٧٩). وعلى صعيد آخر، يّتهم حملة السلاح من الأصوليين بالجبن وعملاء الطاغوت من مدافع عن نظام برلماني ومناهض العنف حرصا على التسامح والسلام الاجتماعي بين المسلمين الخ.

في هذه الفترة ستشهد الحركة انقساماتها الكبيرة مع ظهور الموالين للسعودية،

لإيران، للسودان وحتى للعراق.

ليس بالإمكان أخذ معطيات الإعلام الأصولي على محمل الجد إلا بقدر ما يحتوي من مبالغات، ومن تحريض. هكذا وفي عشرات المناسبات تم تقديم الوضع في أفغانستان منذ انقلاب أبريل (نيسان)، مثلا، بالتعبيرات التالية التي نجدها في الصحافة الإسلامية من إسلام أباد إلى القاهرة:

(اتجه الإعلام في كابول نحو الخلاعة والفساد، وركزوا في التعليم على دراسة الماركسية ومنعوا تدريس الدين وعلومه، وأنشأوا مدارس لتدريس الكفر والإلحاد في كل أرجاء أفغانستان المسلمة بالقهر والإرهاب... إن كتب الدين اليوم تعتبر في أفغانستان المسلمة من المحرمات، والمصاحف أحرقت في كل مكان وجدوها فيه، والمساجد هدمت أو حولت لاماكن يجتمع فيها الشيوعيون ويلتقون، وعلماء الدين علقوا على المشانق، ونظام التجسس تفشى وانتشر، واستخدمت مكبرات الصوت فوق المساجد لتنظيم الحفلات الخليعة، ونقلت سجاجيد المساجد لقصور ومكاتب الحكام الشيوعيين) الخ الخ. (نص معاد حرفيا في الدعوة المصرية وصوت الإسلام الباكستانية ومناشير صوت حزب الحزب الإسلامي الأفغاني)

ليس لمناضل من اجل حقوق الإنسان أن يقبل التدخل السوفييتي في أفغانستان أو أي مس بحرية الاعتقاد، ولكن أين هي، بعد وفاة الاتحاد السوفييتي الأدلة على هذا الكلام؟ وهل كان هدم المدارس وراء خروج القوات السوفيتية؟

اليوم، يتابع الجيل الذي لم يتعلم سوى القتال واللغة التعبوية حملة "الجهاد" الإسلامي-الإسلامي هذه المرة، في أفغانستان "الحرة والمحررة"؟

من جهتها، تدافع مجلة (الدعوة)، لسان حال الإخوان المسلمين في مصر عن الاغتيال السياسي في سورية بالقول:

(عن طريق الاغتيالات تتحقق عدة أمور:

١ – زعزعة هيبة النظام الحديدي الحاكم.

٢ – إلقاء الرعب في صفوف النصيرية لان الاغتيالات تستهدفهم وحدهم ودفعهم إلى التغيير.

٣ – إعطاء أمل للمسلمين ورفع معنوياتهم.

٤ – تعرية الوضع بتعميق الهوة على أنه صراع طائفي نتيجة تسلط طائفي.

٥ - إرهاق النظام واستنزاف طاقاته باستمرار وتهيئته لضربة أو ضربات قاسمة.
٦ - تنمية حس الجهاد واستنبات ملكات مجاهدة.
٧ - تحريك الشعور الإسلامي في نفوس المسلمين في أنحاء العالم باعتبار إن القضية ليست وطنية فحسب أو دفع أذى ولكنها قضية إسلامية قبل كل شئ لان البعثتين يريدون القضاء على الإسلام ومن ورائهم الشيوعيين والأمريكان الذين يحاولون تثبيت حكم الأسد لنفس الغاية التي يسعى إليها هذا المستأسد.
٨ - ليتأكد أعداء الإسلام إن حركة الإخوان المسلمين لن تموت، وأن مدرستهم معهد تتلمذ فيه كل الشباب المسلم النظيف على وجه الأرض.
٩ - وانه لا إنقاذ للبلاد الإسلامية من الظلم ومحاولة الانحراف بالإسلام عن مجراه الصحيح، إلا بالجهاد الذي اعتبره الإخوان من ألزم الفرائض في هذا العصر المادي. (الدعوة، عدد ٤٢، نوفمبر ١٩٧٩).

أنور السادات، الذي شجع ورخص لصحافة تبرر العنف عند غيره، كان بنفسه ضحية لمن يتبنى هذا الرأي في عقر داره.

في منشور أفغاني، نقرأ واجب هدم المدارس "الشيوعية" باعتباره واجبا دينيا، بعد سنوات عشر، وفي منشور للجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر ترد حرب إغلاق المدارس بما يشمل تهديد من يرتادها بعقوبة الموت، وذلك بعد إن أحدثت هذه المنظمة "بدعة" قتل الراهبات لأول مرة في التاريخ العربي الإسلامي.

بكلمة، من الضروري ألا ننسى بشكل من الأشكال أن الحركة الإسلامية السياسية حزب سياسي مشبع بفكرة التفوق الملبسة ثوبا إلهيا والتي تبرر كل وسيلة بما فيها الأكثر عبثية وتضاربا مع سمو الأيمان كقضية إنسانية تخرج عن نطاق المصلحة المعاشية أو السياسوية. ولذلك، فان برنامجها السياسي أسير المجتمع أحيانا نزعاته الأكثر بدائية. وهي ككل حزب سياسي، قادرة على التحالف "حتى مع الشيطان" باستعارة تعبير أحد الهاربين من الجحيم الأفغاني. إن السادات ورابين، اعتقدا يوما، إن بالإمكان التخلص من اليسار المصري عند الأول، ومنظمة التحرير الفلسطينية بالنسبة للثاني بفتح الباب على مصراعيه للتطرف الأصولي. فماذا كان الثمن؟

من الصعب الحديث عن ثقافة متقدمة ومغنية في ظروف التغييرات العنيفة، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وأن كان واقعاً أن الثقافة ليست كلا غير قابل للمس أو

كلا متجانسا، يفسر، بشكل جزئي "انتماء الهوية" التي تسعى بعض الأحياء المهمشة لأن تقدم نفسها عبره: في بئر العبد، في لبنان مثلا، تفرض الأيديولوجيا الجعفرية، بشكل ما، مجموعة من العلامات الخارجية ذات البعد التمييزي لتأكيد الاختلاف. إمساك النظام مفهوم مرتبط بالحياة اليومية وفضائها: نساء محجبات على الطريقة الإيرانية، رجال ملتحون، آيات قرآنية وصور الخميني كديكور، عاشوراء أهم احتفالية رمزية... مع أشكال محدودة للتضامن الاجتماعي تم إخراجها بشكل يبرز طابعها الديني قبل التأكيد على طابعها الاجتماعي.

إذا أردنا ترجمة ثقافة محلية سائدة عبر تمثيلها التعبيري الديني، فإننا نؤكد على أن هذه الترجمة تخون الواقع عندما يجري اختزالها سواء كان ذلك في المعنى أو في المبنى. فحتى في أكثر الأحياء أو المخيمات التي يسيطر عليها الأصوليون، نلاحظ بأن هؤلاء غير قادرين على فرض عناصر أيديولوجيتهم إلا بقدر ما تتوافق هذه العناصر مع المعطيات الاجتماعية-الثقافية المحلية: الإخوان المسلمون الذين يخوضون معركة لا هوادة فيها من أجل ختان النساء في مصر والسودان، يغمضون العين عن هذه المسألة في سورية والأردن حيث العرف السائد يفرض عليهم ألوانه. وتهاجم الحركة الأصولية عمل المرأة في كل الأماكن التي تتصاعد فيها نسبة البطالة في صفوف الرجال وترتفع حدة العدوانية المناهضة للمرأة العاملة، ليشاركوا في نشر رد الفعل المبسط في صفوف العاطلين بأن المرأة تحتل مكانهم (هنا المقارنة مفيدة مع الحركات العنصرية في أوربة التي تعتبر الأجانب سببا للبطالة وتطلب بطردهم، وهي تكسب أعدادا كبيرة في صفوف العاطلين لقضيتها). كذلك، وفي أماكن عديدة ترتفع فيها الجنح والجرائم، نجد الحركة الأصولية تركز على تهاون القضاء وضرورة حلول صارمة كالبتر والرجم وقطع الأيدي والأرجل من خلاف والجلد من أجل تطمين المواطنين؟

الرئيس العراقي صدام حسين، الذي فهم الدرس بشكل سيئ، أمر بتطبيق قطع اليد على السارق في ١٩٩٤، وبعد إن خرج ضحايا حروبه في تظاهرة تستنكر هذه العقوبة التي تخلط بين معاقي الحرب ومجرمي الحق العام، اخترع قطع الأذن للتمييز ؟

إن نظرة هادئة للظاهرة الأصولية تظهر أن الإحساس بالظلم يبقى، ومن بعيد، العنصر الأكثر تعبئة ورافدا للمتطرفين بالتعاطف الشعبي. فالمجتمعات الإسلامية ضحية تبادل غير متكافئ بين الشمال والجنوب. حيث تحد الهيمنة الاقتصادية والثقافية من

أهمية الاستقلال السياسي (في كل مباحثات الغات لتنظيم السوق الدولية للتبادلات التجارية بينما كان العالم الإسلامي متفرجا. كيف يعقل غياب أهم منتج للطاقة المنجمية في عالمنا اليوم عن القرار الاقتصادي العالمي. وهل يمكن تصور إن غرب اوربة وشمال أمريكا يسيطران على قرابة ٩٠ ٪ من مصادرالاعلام العالمي؟).

هذه الهيمنة المفرطة في العلاقة بين الشمال والجنوب تغذي خطاب الأصوليين الرافض "لأشكال الغزو" الاقتصادي والثقافي والاجتماعي للغرب.

الحكومات الغربية، التي قدمت دائما مصالحها على المبادئ المعلنة، ليست في موقع يسمح لها بإعطاء الدروس لبلدان العالم الثالث. ألم يذهب فرانسوا ميتيران، الرئيس العلماني والاشتراكي لفرنسا، إلى العيينة، عاصمة الأصولية الوهابية إكراما لعيون آبار الزيت الأسود؟ العرب الأفغان، الذين يلقون الرعب في شوارع الجزائر وأرياف مصر الم يتلقوا أموالهم من السعودية واسلحتهم من الولايات المتحدة الأمريكية؟ ولماذا كانوا أبناء الست في كابول واصبحوا أبناء الجارية في الجزائر؟ كيف يمكن أن نفهم الصحافة الغربية التي تستشرس ضد حزب الله في جنوب لبنان وتغلق العين عن تجاوزات المطاوع الوهابي في السعودية؟ أين هم أشباه العلمانيين في الغرب الذين يصابون بالإسهال العدواني عندما يتعلق الأمر بالأصولية الإسلامية ولا نرى أثرا لهم عندما يتعلق الأمر بفتاوى حاخامات القدس والأصوليين غير المسلمين؟

أين هم أصحاب اسطوانة النظام الدولي الجديد بعد تدمير البنية التحتية في العراق وعمليات التطهير العرقي في البوسنة؟ وكيف يمكن إن يفهم المسلم العادي دعم الغرب لأصولي أفغانستان ضد نظام أفغاني والصمت على جرائم الجيش الهندي في كشمير؟ وما معنى محاصرة إيران اقتصاديا منذ مشروعها النووي السلمي والتواطؤ الغربي مع الترسانة النووية الإسرائيلية؟ الخ الخ.

كل هذه الأسئلة، وعشرات أخرى تشيع كل يوم الإحساس بالظلم عند جمهور المحرومين الذين لا يجدون الوقت للتأمل والتفكير ولا يميز بين الحاكم ومناضل حقوق الإنسان ويؤثر التفسير المبسط والثنائيات السهلة والحلول الرد فعلية ولو كانت مدمرة له قبل غيره. ففي عالم لا يملك فيه الأقوى فضيلة العدالة، يصبح مبدأ الأضعف المحاصر "علي وعلى أعدائي".

الأصولية وحقوق الإنسان

في بلد كمصر، حيث يحرم طفل من اثنين، من حق دخول المدرسة، هل يمكننا رفض خطة ديمغرافية باسم التفسير الأصولي لآية من آيات القرآن؟

يلخص هذا السؤال بشكل معبر مشكلة مناضل حقوق الإنسان في العالم الإسلامي اليوم: من جهة، مشروع دولة توتاليتارية تقر العقوبات الجسدية، تحدد حق المواطنة بالمسلمين الذكور البالغين معتبرة النساء المسلمات وغير المسلمين رجالا ونساء ق اصرين. ترفض الحريات العامة والخاصة وتقونن وحدة السلطات الثلاث. من جهة، ومن جهة ثانية التبعات التراجيدية لجماهيرية مشروع كهذا يستتبع التهميش المتسارع للمجتمع برمته.

ليس بإمكاننا التواطؤ مع مشروع تمييزي ينشر الحقد واللاتسامح، أو الصمت عن الدعوة إلى العنف باعتباره الناظم للعلاقات بين البشر: آباء وأبناء، زوج وزوجة، شرطة ومجتمعا، سلطة ومعارضة الخ. لكن لا يكفي القول بأن المشروع الأصولي في تعارض أساسي مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان دون أن نحدد أولا، بأن هذا لا يعني التعارض بين الإسلام كدين تسامح ومحبة وحقوق الإنسان من جهة، ومن جهة ثانية إن الغرب ليس سفير حقوق الإنسان على كوكبنا. هل من الضروري الإشارة إلى إن بربرية أكثر من جماعة أصولية هي الابن الضال لزواج المصلحة بين دولة غربية معروفة باستعمالها السلعي لحقوق الإنسان وحليفها الأصولي المتنكر لهذه الشرعة باسم الدين؟

و لا يكفي مواجهة هذه الظاهرة دون التصدي للأسباب التي أدت إلى انتشارها، وهنا تقع مسؤولية الدولة التسلطية في الصف الأول: لأن ثقافة الطوارئ هي وليدة حالة الطوارئ المفروضة من فوق. وما من وسيلة لتعرية نهج استبدادي دون استنكار ومناهضة كل شكل من أشكال الاستبداد.

إن مهمتنا تتجاوز العمل اليومي حول انتهاكات حقوق الإنسان من اجل استراتيجية نظرية- ثقافية للتربية والتأهيل على الحقوق والحريات الأساسية التي توصلت إليها البشرية اليوم، وذلك انطلاقا من اكتشاف التراث الثقافي - الاجتماعي المحلي وغنى التجارب الدولية بآن معا. فمن واجبنا تتبع خيوط التسامح والحرية والكرامة الإنسانية في تاريخنا والاطلاع على خصب ثقافات الشعوب في هذا الميدان لإغناء تجربتنا وخلق الظروف الملائمة لاصلاح ديمقراطي وإنساني في الثقافة الإسلامية المعاصرة. الأمر الذي [illegible] السلبية والعنيفة، الناجمة عن أزمة

المجتمعات الإسلامية في قنوات إنسانية وبناءة.

إن النضال من أجل حقوق الإنسان يمر بالضرورة عبر عالميتها في العقلية والممارسة، وليس بالإمكان الركون إلى زاوية الحقوق السياسية، شبه المحققة في الغرب، للقيام بمحاكمة انتقائية لهذا النظام أو ذاك من دول الجنوب في استعمال مصلحي بحت يفرغ نضالنا من مضمونه المحايد والشامل، فحقوق الإنسان اقتصادية واجتماعية وثقافية وإن كنا نعمل بكل قوانا لإغلاق ملف الاعتقال التعسفي والاختفاء وعقوبة الإعدام من عالمنا، فمن واجبنا مد أصابع الاتهام إلى الوضع المدني والاقتصادي للمهاجرين في اوربة أو العقوبات الاقتصادية التي تفرضها الولايات المتحدة على خصومها أو التفاوت الهائل في مستوى المعيشة بين الشمال والجنوب المحروم في العديد من بلدانه من الحد الأدنى للقوت الكافي للبقاء على قيد الحياة. هذا التصور الشمولي والمتكامل للإنسان وحقوقه يمكن وحده أن يمنح المصداقية لنضالنا، ويحول دون احتوائه من قبل من يتاجر بمبادئ سامية.

إن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان طموح قادر على التغلب على تحديات عصرنا الأساسية، بقي أن تصل مبادؤها إلى المعنيين مباشرة، وأن يتم احترام هذه المبادئ من قبل من يحكمنا، أو من قبل من يعد نفسه للحكم. عندها فقط، تتهمش الاطروحات العنفية والأيديولوجيات الباعثة على التعصب والكراهية بين الإنسان وأخيه الإنسان.

المرأة في الخطاب الوهابي

مقدمة

في عام ١٧٤٢م، بدأ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢) طرح انتقاداته لبعض المظاهر الإسلامية السائدة داعيا للعودة إلى الأصول بتنقية الإسلام من الخرافات والبدع. ولم تجد أطروحات الداعية السلفي الذي ينتمي لواحدة من أهم عائلات القضاة التي توارثت القضاء وعرفت بتشنجها الحنبلي، لم تجد هذه الاطروحات الصدى الضروري لنجاحها قبل تحالف ابن عبد الوهاب مع محمد بن سعود، الذي جعل من الطريقة من المحمدية القائمة على العودة إلى الأصول وتنقية الإسلام من البدع وإقامة الحدود وانتزاع "الجاهلية الثانية" من الجزيرة العربية، الأيديولوجية الضرورية لقيام دولته مقابل نيله لقب الإمام. وبذلك قامت أول دولة سعودية وهابي ة المذهب بين ١٧٤٥و١٨١٨، تاريخ دخول قوات المحارب الحديث محمد علي الجزيرة العربية وسحق جيش هذه الدولة وهدم عاصمتها العينية.

لم تكن الدولة السعودية الثانية (١٨٢٤-١٨٩١) بنفس الأهمية، وعلينا انتظار عودة التحالف الوهابي السعودي منتصرا في شخص عبد العزيز بن سعود الذي نجح بعد حروب دامت ٢٣ عاما في توحيد ما يعرف اليوم بالمملكة العربية السعودية وإعطاء آل الشيخ (عائلة ابن عبد الوهاب) ولاية السلطة الدينية في دولته.

ليس بالإمكان اعتبار الوهابية تجديدا في الإسلام بقدر ما هي الاستمرارية الأمينة للحنبلية مترجمة في كتابات ابن تيميه، ولا تتعدى أطروحات الشيخ النجدي ما فشل الشيخ الدمشقي في تحقيقه في سورية قبل ولادة الوهابية بأربعة قرون.

إلا أن الجديد يكمن في إدخال المؤسساتية، بالمعنى الفيبري للكلمة، في الإسلام السني بعد أن كان التجمع المصلحي الديني ماركة جعفرية مسجلة.

وإن أخذت هذه المؤسساتية من أبعاد متقدمة، ففي الدولة السعودية الثالثة (الحالية) حيث، ومنذ ١٩١٠، لعب المطاوع ورجل الدين دورا هاما في عملية بناء الدولة وفرض المذهب الوهابي على سكانها. وبدأت تتكون الوظائف الضرورية للجهاز الديني من دعاة ومطوعي القرى إلى هيئة كبار العلماء، وتم تنظيم العلاقة بين هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوحيدها في ظل الرئاسة العامة، التي يعادل منصب رئيسها منصب وزير وتملك الحق في رقابة أداء الأفراد للصلاة وسوق المتخلفين منهم إلى المساجد ودعوة الناس لترك المعاصي والبدع والشرك ومحاسبتهم في الجنح و ت حويل قضاياهم للقضاة في الجرائم... (١).

وقد جرى إعلان نظام الهيئة بأمر ملكي عام.١٩٨٠

ما يهمنا هنا، هو خطاب الجهاز الديني في بياناته، فتاواه وقراراته، خطب وكتابات رموزه. ومن الضروري التنويه قبل الدخول إلى موضوعنا مباشرة، إلى أنه بالإمكان الحديث عن منظومة (ستام) أيديولوجية واحدة مع خلافات وتفاوتات في الموقف والرؤيا في بعض القضايا كالعلاقة مع الغرب والسلطة السياسية والثقافية والمؤسسات الاجتماعية والحقوقية الخ. إلا أنه في قضية المرأة، ليس ثمة خلاف يذكر بين مختلف أجنحة الوهابية، ولا فارق يلحظ بين موقف "الأفغان ا لعادين من الجهاد" وهيئة كبار العلماء والجيل الثاني في المؤسسة.

إن ضرورة لجم صهيل الشيطان (المرأة)، قضية يجمع عليها كل من يعلن عن وهابيته حتى لحظة إعداد هذه الأسطر. لذا، لن ندخل في صراعات المؤسسة واتجاهاتها كونها في موضوعنا حصرا عديمة الأهمية، وسنكثر الاستش هاد بكتابات معدة ضمن الترتيبات وموازين القوى الراهنة، أكثر منه التركيز على أسماء قارب عهده على نهايته. كذلك لا نجد من الضروري تكرار الجمل نفسها تقريبا عند أعضاء هيئة كبار العلماء ورهط أسماء الوهابية المعاصرين مكتفين كلما أمكن بكتابات محمد بن صالح العثيمين.

مقومات الخطاب الوهابي

بالإمكان تكثيف أهم أركان الخطاب الوهابي بأربعة:

١- إطلاق الحق،

٢- توتاليتارية النهج،

٣- إلغاء موضوعة الزمان ،

٤- انغلاق باب التأويل والاجتهاد.

إطلاق الحق :

"أتى النبي بالهدى ودين الحق رحمة للعالمين وقدوة للعاملين وحجة على العباد أجمعين فسارت عليه خير أمة أخرجت للناس وخيرة الخلق، فمن قام بشريعته وتمسك بسنته صار الطائفة التي لا تزال على الحق ظاهرة".

يتجلى علياء الإيمان وكمال اليقين في عقيدة "الفرقة الناجية" بأجلى صوره في النصوص والخطب والفتاوى الوهابية المعاصرة التي تعتمد على التناول التقريري والقراري، فهي تعطي المعلومة باستمرار، وبكل ثقة ظاهرية، على أنه الإسلام الحق. بلغة الحسم واليقين هذه، يقول ابن عثيمين في كراسته "أسئلة مهمة".

"إذا كان الأهل لا يصلون أبدا فإنهم كفار مرتدون خارجون على الإسلام"

"شرب الدخان محرم وكذلك بيعه وشراؤه وتأجير المحلات لمن يبيعه"

"حلق اللحية حرام لأنه مشابهة للمشركين والمجوس"

"استماع الموسيقى والأغاني حرام ولا شك في تحريمه"

"مشاهدة المسلسلات التي بها نساء حرام"

"قص المرأة لشعرها على وجه يشبه شعر الرجال محرم ومن كبائر الذنوب"[٢].

هنا يتم شطب الفروق بين المكروه و الممنوع، بين ارتباط الرأي بصاحبه وإطلاق الرأي ليصبح حال الشيخ لسان حال الإسلام وتعمم جملة أحكام الحرام على استعمالاته والارتداد على أصحابها من تاركي الصلاة مثلا (نكاحه باطل، ذبيحته ومؤاكلته حرام، لا يدخل مكة، لا ميراث له حيا أو ميتا، لا يغسل ولا يكفن ولا يصلي عليه ولا يدفن مع المسلمين). في تصعيد ملحوظ لمنظومة الترهيب والترغيب التي تتصدر الخطاب عبر

الكلمات ذات الوقع الرمزي الثقيل في اللاوعي الجماعي وبشكل أساسي كلمة "الحرام". كذلك التركيز على موضوعة الموصل إلى الحرام، والذي يتكرر غالبا: "كل أمر يترتب عليه محظور فهو محظور" (ابن عثيمين)، "الإسلام حرم جميع الوسائل والذرائع الموصلة إلى الأمور المحرمة" (ابن باز) الخ. دون نسيان الغرائز العدوانية الذكورية في الخطاب الذي يستنفر باستمرار قضية العرض المهدد والذي لا منقذ له سوى حالة الأمن التي يكفلها التطبيق الصارم لأقو الرجال الدين.

بالنسبة لشيوخ الوهابية.. المسلم الحق هو الذي يبحث عن حكم الله ورسوله في كل أمر من أموره من قول أو فعل فيمتثل له، والأساس في بحثه هذا هو سؤال أهل الذكر باعتبارهم الوسيط بين النص المقدس والبشر. إن أهمية رجال الدين، وإن كانت لا تصل إلى حد الأهمية التقديسية عند الجعفرية الاثنى عشرية، فهي حاسمة في ترجمة تطبيق حكم الإسلام في كل شاردة وواردة مما يمس حياة البشر. أي التدخل المباشر في حياة الأفراد، ولو أخذنا ما يتعلق بالمرأة، لوجدنا ابتعادا عن النص الديني العمومي جدا أحيانا- للدخول في تفاصيل جد دقيقة يصعب ربطها بالنص السند، كسن الزواج، شكل الزواج، عمل المرأة، مستوى تعليم المرأة، تفاصيل العقد، حركة الزوجة داخل وخارج المنزل، مصير المرأة المتعلمة، استعمال المرأة للوسائل الاستهلاكية المعاصرة كالسيارة والمصعد والطائرة تحديد من تستقبل في منزلها وكيف، ماذا تلبس، ماذا تقرأ، وماذا تشاهد على التلفزيون والفيديو الخ.. (انظر الملاحق).

كل عنصر من عناصر الحياة اليومية يحتاج إلى الرصد والضبط لإغلاق باب الفتنة.

ضمن هذا الإطار، يتكسر منطق المرجع La Logique de Reference في علاقة الفتوى والموقف بالنص الديني لصالح ذرائعية سلبية ستسمح لرجل الدين بهامش تعسفي أوسع مما تمنحه أحاديث وروايات تعود إلى أربعة عشر قرنا.

انغلاق باب التأويل:

رغم الافتراق عن النصوص الأصل بمواقف أكثر تطرفا وتشددا من روح الوضع العام في حياة النبي محمد، بل على العكس يصرون على الاستشهاد باستمرار لدعم الموقف بالنصوص.

مثلا، في تفسير " ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن " يقول ابن عثيمين

في "رسالة الحجاب"

"يعني لا تضرب المرأة برجلها فيعلم ما تخفيه من الخلاخيل ونحوها، مما تتحلى به للرجال فإذا كانت المرأة منهية عن الضرب بالأرجل خوفا من افتتان الرجل بما يسمع من صوت خلخالها ونحوه فكيف بكشف الوجه. فأيما أعظم فتنة، أن يسمع الرجل خلخالا بقدم امرأة لا يدري ما هي وما جمالها، لا يدري أشابة هي أم عجوز، ولا يدري أشوهاء هي أم حسناء، أيما أعظم فتنة هذا، أو أن ينظر إلى وجه سافر جميل ممتلئ شبابا ونضارة وحسنا وجمالا وتجميل ا بما يجلب الفتنة ويدعو إ لى النظر إليها. إن كل إنسان له إ ربة في النساء ليعلم أي الفتنتين أعظم وأحق بالستر والإخفاء[٣].

لا يكتفي الشيخ هنا بما يعرف بالحجاب الشرعي مطالبا بطمس الوجه فيما يمكن تسميته بالتأويل الاوتوريتاري، أي الابتعاد عن النص في محاولة استعمال ه لتغطية تعسف الرأي أو الجنوح الاجتماعي-الديني. وبهذا المعنى، لا يشكل هذا الابتعاد خطوة إلى الأمام بقدر ما يسعى عبر تفسيره الخاص، لمنع أي معاصرة وإصلاح في علاقة المسلم بالنص، الأمر الذي يردف قائمة العلمانيين والملحدين عند المشايخ بكل نوبات الإصلاح الديني التي لا تجد في الأغلب، صفات أرحم في الأدبيات الوهابية.

إلغاء موضوعة الزمان:

لا يمكن لليقين أن يبلغ مستوى الاطمئنان الأمني الداخلي دون إلغاء موضوعة الزمان، فهذا الإلغاء وحده يجعل التجريد النصي فوق المجتمع وفوق الإنسان، ويحدد دور الإنسان بالتعامل معه كاعتقاد وتشريع ومؤسسة للأمس واليوم وغدا من منطقي كمال الشريعة وعدم حاجتها "إلى مخلوق في تكميلها أو تنظيمها".

بالطبع تقع قيادة المرأة للسيارة في إطار كمال الشريعة، كذلك تعليمها واختلاطها.. من النادر أن نجد الزمان كعنصر مرجع إلا بالمعنى التشددي، أي بمعنى حاجتنا الراهنة لتشدد أكثر في الأحكام لضعف الإيمان، حيث تتكرر غالبا الجملة التي تروي عن عائشة وعبد الله بن مسعود بأن رسول الله لو رأي من النساء ما رأيناه لمنعهن من المساجد"، يعقب ابن عثيمين: "وهذا في زمان القرون المفضلة.. فكيف بزماننا هذا بعد نحو ثلاثة عشر قرنا وقد اتسع الأمر وقل الحياء وضعف الدين في قلوب كثير من الناس"[٤].

ضمن هذا المنطق تصبح مطالبة الوهابيين بأخذ الزمان بعين الاعتبار.. مصيبة الأمر

الذي لا يعني أن الوهابي مقوقع خارج التاريخ، فهو مضطر لمتابعة التاريخ أقر بذلك أم لم يقر. فعندما يكتب العثيمين نفسه: "أن كون المرأة تترقى في العلوم الجامعية مما ليس لنا به حاجة أمر يحتاج إلى نظر، فالذي أراه أن المرأة إذا أنهت المرحلة الابتدائية وصارت تعرف القراءة والكتابة بحيث تنتفع بعلم هذا في قراءة كتاب الله وتفسيره وقراءة أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وشرحها فإن ذلك كافٍ" الخ..(٥) ، ينسى أن هذا الموقف المتزمت اليوم متقدم على وهابية النصف الأول من هذا القرن التي رفضت حتى وجود المدارس الابتدائية للبنات. وأن شيخنا لا يجرؤ على المباركة العلنية لأي صيغة من صيغ "ملك اليمين" بعد اتفاقية إلغاء الرق التي أقرتها الأمم المتحدة في ١٩٥٧ بعد أن كان من سبقه ينظم عقود البيع والشراء.

سمات الخطاب الوهابي:

الخطاب الوهابي خطاب تعبوي يعتمد على استنفار المشاعر والعواطف، وبهذا المعنى يمكن تصنيفه بسهولة في منظومة ثنائية مبسطة وفجة تقوم على: الإيمان/ الكفر، الحلال/ الحرام، الترهيب/ الترغيب، الأهل/ الأجنبي، النحن/ الآخر.. ولا يحتاج الباحث إلى شاق جهد ليبصر معالم هذه الثنائية.

يلخص ابن عثيمين علاقة النحن بالآخر بالقول: "انكر كل شئ يؤدي إلى أن ينتقل المجتمع إلى عادات متلقاة من غير المسلمين" (أسئلة مهمة، ص٢٥).

ضمن هذه الموضوعة التي تتكرر دائما في الحديث عن الحرية البهيمية في البلاد الكافرة التي لا تحل حلالا ولا تحرم حراما أو في بلاد إسلامية تزعم ذلك(٧)، والحديث عن الإيدز والأمراض الجنسية التي تهدد المسافر، ومهاجمة الهوائيات (الدش) التي تسمح للمواطن برؤية العالم الخارجي، لكونها تبث الفتن والفساد والعقائد الباطلة وتدعو إلى أنواع الكفر والإلحاد وتبث الصور النسائية ومجالس الخمر والفساد وسائر أنواع الشر الموجودة في الخارج وصولا إلى الإفتاء بمحاربتها والحذر منها وتحريم استعمالها وبيعها وشرائها وصنعها لما فيه من ضرر حسب فتوى ابن باز(٨).

في طوق هذه النظرة يمكن تتبع سمات الخطاب الوهابي في أشكاله التعبيرية الأساسية:

١- فتاوى وكتابات وخطب أعضاء هيئة كبار العلماء.

٢- الخطب والمحاضرات التي يعدها الصف الثاني في المساجد والمدارس والجامعات..

٣- المناشير التي توزعها هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتوقيع مواطن أو مواطنة والتي تعبئ السكان بخطاب أكثر تحريضية على تطبيق التوجهات العامة للجهاز الديني على اعتبار أنها مطالب شعبية.

وفي التعبئة التي تبعت مسيرة قيادة عدد النساء للسيارات في ٦ نوفمبر ١٩٩٠ أوضح مثل على التكامل بين هذه التعبيرات،حيث تواكب الشعر مع الشتم والاتهام بالإلحاد والفسا د والزنا للمشاركات في مناشير غير موقعة، وأدان مكتب ابن باز الحادثة بشكل صارم ولكن دون قذف مبالغ فيه. ولم توفر المساجد وموظفو الجهاز الديني للنساء المشاركات كل حسب طاقته وطبيعة عمله ضمن اعتبار فائدة أي عمل يصب في غاية سد باب الفتنة.

يعتمد الخطاب الوهابي لغة الخطر الدائم والمحدق والمبالغة الهذيانية للتهويل والتخويف من كل ما يمس ممنوعا ويتعرض لمكروه. في كراسة "خطر مشاركة المرأة للرجل في ميدان عمله "يقول ابن باز: "إن الدعوة إلى نزول المرأة للعمل في ميدان الرجال المؤدي إلى الاختلاط سواء كان ذلك على جهة التصريح أو التلويح بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة أمر خطير جدا، له تبعاته الخطيرة وثمراته المرة وعواقبه الوخيمة. رغم مصادمته للنصوص الشرعية التي تأمر المرأة بالقرار في بيتها والقيام بالأعمال التي تخصها في بيتها ونحوه.."

ويكرر: "الدعوة إلى نزول المرأة في الميادين التي تخص الرجال أمر خطير جدا على المجتمع الإسلامي، ومن أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظ وسائل الزنا الذي يفتك بالمجتمع ويهدم قيمه وأخلاقه.."

ثم يعيد: "وأمر الله سبحانه المرأة بقرارها في بيتها ونهيها عن التبرج معناه النهي عن الاختلاط، وهو اجتماع الرجال بالنساء الأجنبيات في مكان واحد بحكم العمل أو البيع أو الشراء أو النزهة أو السفر أو نحو ذلك لأن اقتحام المرأة هذا الميدان يؤدي بها إلى الوقوع في المنهي عنه.."

ثم يكرر: "ولا شك أن إطلاق البصر واختلاط النساء بالرجال والرجال بالنساء في ميادين العمل وغيرها من أعظم وسائل وقوع الفاحشة.."

ثم يعود ليقول: "ولاختلاط المرأة مع الرجل في ميدان العمل تأثير كبير في انحطاط الأمة وفساد مجتمعها."

وصولا إلى التقرير: "المعروف تاريخيا عن الحضارات القديمة الرومانية واليونانية ونحوهما أن من أعظم أسباب الانحطاط والانهيار الواقع بها هو خروج المرأة من ميدانها الخاص إلى ميدان الرجال مما أدى إلى فساد أخلاق الرجال وتركهم لما يدفع بأمتهم إلى الرقي المادي والمعنوي..(٩)

بالطبع،لا يحدثنا المفتي عن أسباب الانحطاط والانهيار الواقع من حوله؟ فكما يكرر علماء الهيئة: "أننا في هذه المملكة نعيش والحمد لله في أمن ورخاء"(١٠).

تبعات الخطاب الوهابي:

إلى أي حد يؤدي التصعيد العنفي في الخطاب والممارسة إلى ردع المجتمع وجعله يرضخ للضوابط الوهابية؟

لن نستشهد بأي قلم علماني أو باحث محايد، سنأخذ من الكتابات والخطب الوهابية نفسها وصفا لبعض ظواهر المجتمع بعد تسعين عاما من التطبيع الصارم للشريعة في ترجمتها الوهابية:

"اذهبوا إن شئتم إلى دور الرعية لتروا كما هائلا من الأبناء الذين لا آباء لهم ولا أمهات بفعل الزنا"..

"واذهبوا إلى بعض الأسواق لتروا أيضا عرضا هائلا للرجال يلاط بهم.. والسعر محدود والدين ممنوع والعتب مرفوع"..

"كنت في أحد الأسواق صباحا فرأيت عجبا، سوق للتبضع ظننته كذلك وإذا بي أفاجأ أنه أيضا سوق لعرض النساء واستعراض الشباب ثم التواعد واللقاء ولك ذلك خلف ظهور الآباء الغافلين عن بناتهم وأبنائهم"..

"ما أكثر اللقاءات وما أكثر الزنا الذي انتشر وكذلك اللواط الذي عم البلد إلا من رحم ربي"(١١).

"رأيت شابا يبلغ من العمر أربعة وعشرين عاما وقد ادخل في كيس نفايات سوداء وقد ضربت ابر الهيروين في يديه اليمنى واليسرى ودهست يداه بالسيارة ورمي على

المزبلة"(الرياض في ٥ رمضان ١٤١١).

ذكر لي أحد الإخوان التائبين قال كنت أنا واثنان من زملائي ممن يستخدمون المخدرات وبالذات الحبوب الحمراء..."[١٢].

"لما حصل ما حصل من الكلام حول الحجاب ورؤية من لا يفعلونه ولا يرون بأسا بالسفور صار عند بعض الناس شك في الحجاب وتغطية الوجه"[١٣].

نباعد عن موضوع الحديث بالتعرض لأمراض المجتمع في ظل الجهاز الديني الوهابي، إلا أنه من الضروري القول بأن التعصب الأعمى في خطاب أول جهاز أصولي في الأزمنة المعاصرة يعطي المثل لما يمكن أن تؤدي إليه هيمنة نظيرات هذه المدرسة في العالم العربي.

ملاحظات

١- تتكون دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من رئيس وأربعة أعضاء ومندوب الشرطة وكاتب وفراش (أنظر: نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الفصل الأول، فقرة ١).

٢- محمد بن صالح العثيمين، أسئلة مهمة، جدة، ١٤١٠هـ، ص١١، ١٦، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٥.

٣- ابن عثيمين، رسالة الحجاب، طبعة ٢، ١٤١٠، المدنية المنورة ص ٩.

٤- نفس المصدر، ص١٧.

٥- نس المصدر، ص٢٧.

٦- أسئلة مهمة، مذكور، ص٢٥.

٧- خطبة عادل بن سالم الكلباني، صرخة فتاة، الرياض، ١٤١٢، ص١٦.

٨- فتوى ابن باز حول "الدش" (الهوائي)، ١٤١٣/١/٢٩، رئاسة إدارات البحوث العملية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٩- ابن باز، خطر مشاركة المرأة للرجل في ميدان عمله، ١٤٠٩، المدنية المنورة، ص٣، ٤، ٧، ١١.

١٠- ابن عثيمين، أثر المعاصي في الفرد والمجتمع، ١٤١١هـ، ص٥.

١١- الكلباني، مذكور، ص١٧، ١٨، ١٩.

١٢- ناصر بن إبراهيم الرميح، من قصص السعداء والأشقياء، ١٩٩٢، الرياض، ص٣٤، ٣١.

١٣- ابن عثيمين، رسالة الحجاب، ص٤.

ملاحق

١ - فتاوى حول حادثة مسيرة النساء للتحرر.

٢- حكم لبس النقاب والبرقع واللثام.

٣- سفر المرأة بدون محرم.

ملحق ١

حادثة في مسيرة النساء للتحرر

في مدينة الرياض - الواقعة الثلاثاء ١٨ ربيع الآخر - عصراً

سُئل سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز حفظه الله

فضيلة الشيخ: [illegible] بعض النساء والفتيات [illegible] بالسيارات [illegible] العالم من ذلك؟

فأجاب سماحته: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد: [illegible]

فضيلة الشيخ: [illegible] ؟

فأجاب سماحته: [illegible]

فضيلة الشيخ: [illegible]

فأجاب سماحته: نعم [illegible] ... [illegible] .

فضيلة الشيخ: النساء في الجيش الأمريكي [illegible] الشرعية [illegible] أم ماذا؟

فأجاب سماحته: ثم الكلام [illegible] إن شاء الله.

فضيلة الشيخ: [illegible] في حكم قيادة المرأة للسيارة؟

فأجاب سماحته: افتراء وكذب.. وسنقوم [illegible] إن شاء الله.

تمت الفتوى في يوم الخميس [illegible] سنة ١٤١١ [illegible] في ندوة [illegible]

ملحق ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم لبس النقاب والبرقع واللثام

سئل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين سؤالاً مهماً مفاده أنه في الآونة الأخيرة انتشرت ظاهرة بين أوساط النساء بشكل ملفت للنظر وهي ما يسمى بالبرقع [illegible] في هذه العادة لبس النقاب، إنما طريقة لبس النقاب لدى النساء ففي بداية الأمر كان لا يظهر من الوجه إلا العينان فقط ثم بدأ النقاب الاتساع شيئاً فشيئاً فأصبح يظهر مع العينين جزء من الوجه مما يجلب الفتنة ولا سيما أن كثيراً من النساء يكتحلن عند لبسه، ومن أي النساء إذا نوقشن في هذا الأمر احتججن بأن فضيلتكم قد أفتى بأن الأصل فيه الجواز، فنرجو توضيح هذه المسألة بشكل مفصل وجزاكم الله خيراً؟.

فأجاب فضيلته بقوله لا شك أن النقاب كان معروفاً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأن النساء كن يفعلنه كما يفيده قوله صلى الله عليه وسلم في المرأة إذا أحرمت (لا تنتقب) فإن هذا يدل على أن من عادتهن لبس النقاب، ولكن في وقتنا هذا لا نفتي بجوازه بل نرى منعه وذلك لأنه ذريعة إلى التوسع فيما لا يجوز، وهذا أمر كما قاله السائل مشاهد، ولهذا لم نفت امرأة من النساء لا قريبة ولا بعيدة بجواز النقاب أو البرقع في أوقاتنا هذه بل نرى أنه يمنع منعاً باتاً وأن على المرأة أن تتقي ربها في هذا الأمر وأن لا تنتقب لأن ذلك يفتح باب شر لا يمكن إغلاقه فيما بعد.

صحيح ما [illegible] عن حكم النقاب كتبه محمد الصالح العثيمين في [illegible]

ملحق ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

سفر المرأة بدون محرم

لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين

السؤال :

فضيلة الشيخ : امرأة تريد السفر إلى جدة للعمرة، وودعها محرم لها من الرياض وركبت الطائرة واستقبلها في جدة محرم آخر، هل يجوز ذلك.

الجواب :

إذا كان الأمر قد وقع فالله أعلم، انتهى، ومع ذلك فإن هذا حرام عليها لأنها داخلة في عموم قوله -ﷺ- "لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم"، وكم امرأة سافرت بدون محرم فحصل عليها الوقوع في ما نهى عنه الرسول -ﷺ-. قد تقول إن محرمها إذا شيعها إلى المطار وأدخلها الطائرة انتهى الأمر وزال المحذور، والرسول عليه الصلاة والسلام ما نهى عن ذلك إلا خوف المحذور، فإذا زال المحذور فلا بأس. فالجواب أن الرسول -ﷺ- أطلق النهي قال : "لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم" فقام رجل فقال يا رسول الله إن امرأتي خرجت حاجة وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا فقال "انطلق فحج مع امرأتك" فأمر الرسول عليه الصلاة والسلام أن يلغي الغزوة وأن يذهب مع امرأته، ولم يستفصل النبي -ﷺ- هذا الرجل وقال هل امرأتك آمنة أو غير آمنة؟ هل معها نساء أو لا؟ ما قال هل هي شابة أو عجوز أو غنية؟ فالأصل بقاء اللفظ على عمومه لاسيما أن قصة هذا الرجل وقعت موافقة للعموم. وأما كون محرمها يشيعها للمطار فأرجو أن تذكروا معي في هذه المسألة إذ كنتم أكثرتم ... هذا الذي ذهب معها إلى المطار عن العادة أن الصالة التي للمسافرين لا يدخلها أحد إلا المسافرون وحينئذ محرمها سيشيعها إلى هذه الصالة ويرجع هذا الغالب. ثم يرجع هل من المؤكد مئة في المئة أن الطائرة ستقلع في الوقت المحدد أو تتأخر، ثم إذا أقلعت في الوقت المحدد وسارت في الجو هل من المضمون بالتأكيد أنه سيهبط في المطار المقصود أو قد تحدث حالات توجب رجوع الطائرة؟ الجواب قد تحدث مثل هذه الحالات. ثم لو فرض أنها استمرت ووصلت إلى البلد الذي تريد الهبوط فيه لكنه لا يتيسر ذلك فتذهب إلى مكان آخر غير الذي يقابلها في المطار الثاني؟ وإذا قدر أنها هبطت في المطار الذي تريد الهبوط فيه فلعل المحرم الذي كان من المقرر أن يقابلها لم يقابلها إياها محصورة، ولو فرض أنه حضر في نفس الوقت فمن الذي يجلس إلى جانبها في الطائرة؟

- نعم، الله أعلم - قد يجلس إلى جانبها رجل عفيف يغار على محارم المسلمين فيحميها وقد يكون أحسن من محرمها وقد يجلس إلى جانبها فاجر ماكر مخادع يغريها ويغويها والمسألة خطيرة والشارع له تشوف بالغ لحفظ الأعراض حتى قال الله عز وجل "ولا تقربوا الزنى" ولم يقل ولا تزنوا حتى تبتعد عن كل ما قد يكون سبباً للوصول إلى الزنا، فالواجب على المؤمن الخائف من الله عز وجل الغيور على محارمه أن لا يمكن أحداً من محارمه من السفر إلا بمحرم ... الأمر الأصعب ... كلمة والحمد لله

كتبه محمد بن صالح العثيمين

فهرس

قائمة إصدارات
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً : سلسلة مناظرات حقوق الإنسان :

١- ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني (بالعربية والإنجليزية) : منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد.

٢- الثقافة السياسية الفلسطينية - الديمقراطية وحقوق الإنسان : محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.

٣- الشمولية الدينية وحقوق الإنسان - حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤- علاء قاعود

٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

٥- التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس، جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

ثانياً : كراسات مبادرات فكرية :

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر.

٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع.

٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية : فاتح عزام (بالعربية والإنجليزية).

٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).

٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبدالله.

٦- حقوق الإنسان - الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي.

٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان: تقديم وتحرير : بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).

٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ

٩- الأطفال والحرب: حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس

١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).

١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام: بيان ضد الأبارتايد: د.محمد حافظ يعقوب

١٢- التكفير بين الدين والسياسية: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي

ثالثاً : كراسات ابن رشد :

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم : محمد السيد سعيد - تحرير : بهي الدين حسن.

٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان: التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد - تحرير: عصام محمد حسن. (بالعربية والإنجليزية).

٣- التسوية السياسية: الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد - تحرير : جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).

رابعاً : تعليم حقوق الإنسان :

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان ؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون تحت إشراف المركز في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).

٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون - تحت إشراف المركز - في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان. محمد السيد سعيد

خامساً: اطروحات جامعية:
رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين آمريكا ومصر: هشام محمد فوزي، تقديم محمد مرغني خيري

سادساً: مبادرات نسائية:
١- موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي
٢- لا تراجع: كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي

سابعاً: دراسات حقوق الإنسان:
١- حقوق الإنسان في ليبيا: حدود التغيير: أحمد المسلماني
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية - العربية: أحمد تهامي

ثامناً: حقوق الإنسان في الفنون والآداب
١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف

مطبوعات أخرى :
١-" سواسية " : نشرة دورية باللغتين العربية والإنجليزية.
٢- رؤى مغايرة : مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP .
٣- رواق عربي : دورية بحثية باللغتين العربية والإنجليزية.
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مختارات مترجمة من مجلة Reproductive Health Matters

إصدارات مشتركة :
أ. بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية :
١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) : أوهام وحقائق / د. سهام عبد السلام
٢- ختان الإناث/ أمال عبد الهادي

ب. بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الد يمقراطية (مواطن)
١- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي تحرير د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة

ج. بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية و المنظمة المصرية لحقوق الإنسان
١- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة

الطباعة و فصل الألوان : المتحدة للطباعة و النشر (3B-STUDIO)
٢٦٨ ش السودان - المهندسين / ت - فاكس ٣٠٢١٥٩٣
e.mail: 3B_Studio@starnet.com.eg